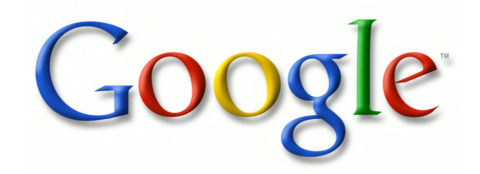


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

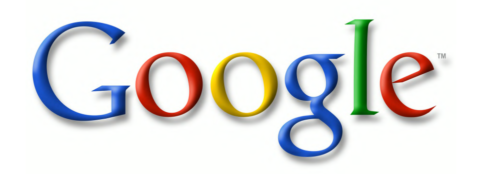
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

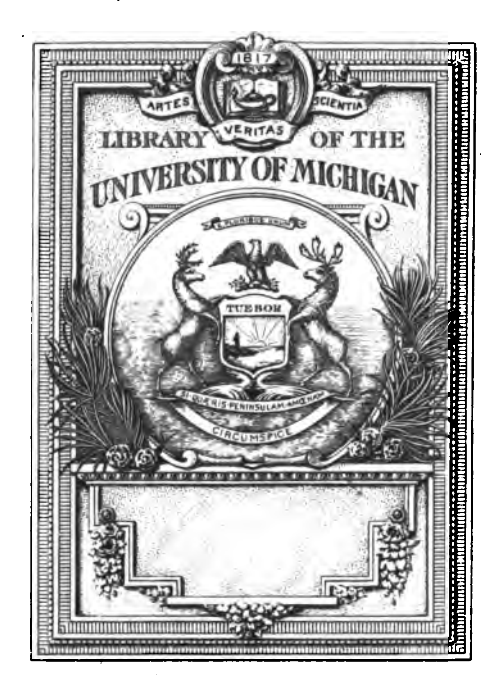
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PRIVATE LIBRARY
OF
M. L. BURTON.
Shelf............ No............



THE GIFT OF
Mrs. M. L. Burton

BT
21
.H28

GRUNDRISS

DER

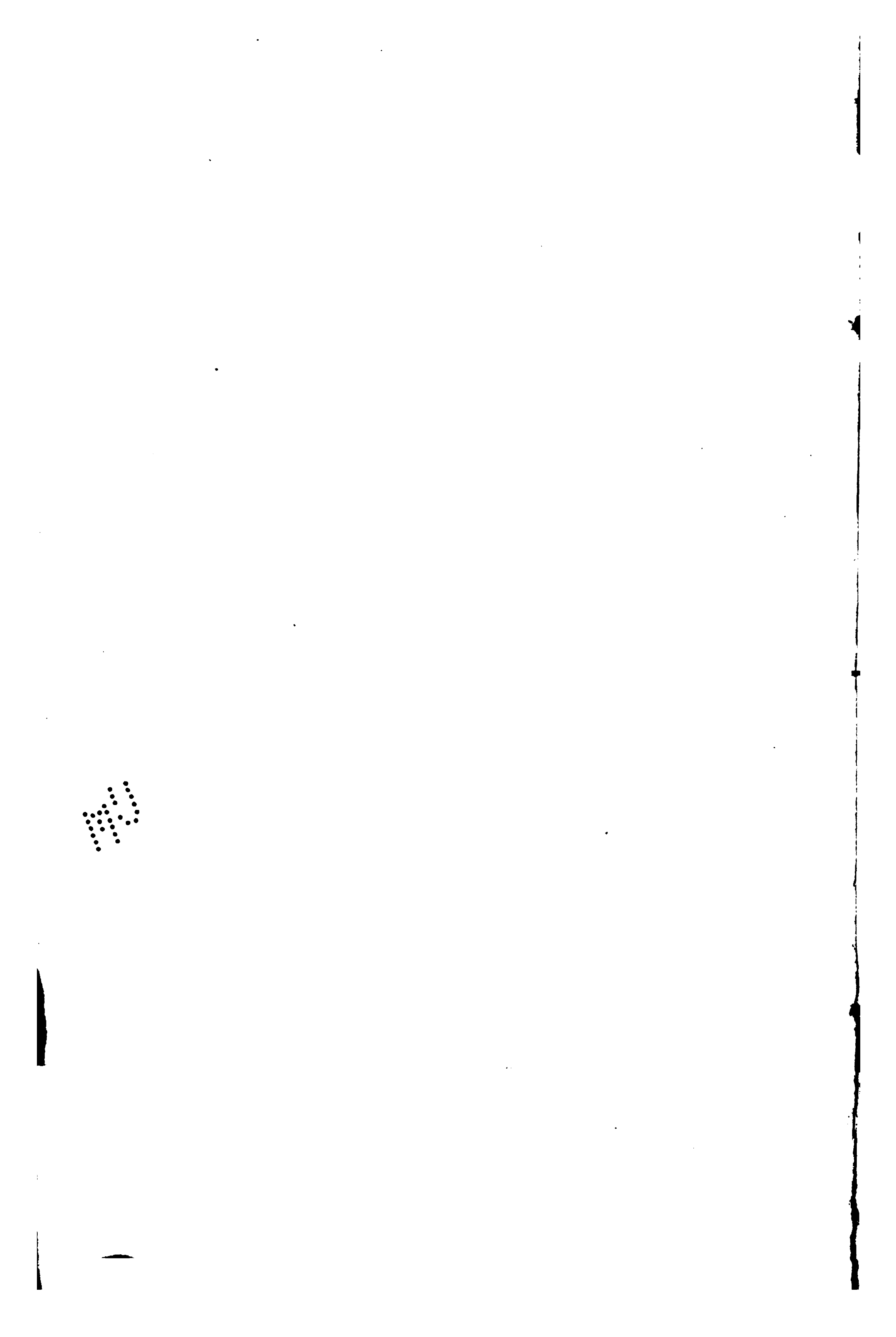
DOGMENGESCHICHTE.

DIE ENTSTEHUNG
DES DOGMAS UND SEINE ENTWICKELUNG IM RAHMEN
DER MORGENLÄNDISCHEN KIRCHE.

VON

DR. ADOLF HARNACK
PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

FREIBURG I. B. 1889.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR.
(PAUL SIEBECK.)



Gift
Mrs. M. L. Burton
1-4-30
2 v.

VORWORT.

Dieser Grundriss, der in knappster Form die Geschichte des Dogmas zur Darstellung bringen soll, ist bestimmt, die Dictate in den Vorlesungen über Dogmengeschichte zu ersetzen. Ich habe ihn zunächst für meine Zuhörer geschrieben; aber ich hoffe, dass ihn auch die Fachgenossen nicht unbrauchbar finden werden. Zum Studium der Dogmengeschichte reicht er nicht aus: er verlangt als Ergänzung entweder das Lehrbuch oder die Vorlesung. Aber neben einer solchen vermag er vielleicht den Studirenden auch später noch nützlich zu sein, sei es als Wegweiser, sei es als Hülfsmittel für die Repetition. Sobald ich den dritten Band des Lehrbuchs der Dogmengeschichte vollendet haben werde, werde ich auch diesen Grundriss zum Abschluss bringen.

Berlin, den 21. October 1888.

Adolf Harnack.

INHALTSVERZEICHNISS.

Erster Theil.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Vorbereitung.

Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des Menschen, denn es handelt sich in ihr um die Seligkeit und um Kräfte zu einem heiligen Leben. Aber in allen Religionen sind diese Kräfte gebunden entweder an einen bestimmten Glauben oder an einen bestimmten Cultus, die auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden. Das Christenthum ist die Religion, in welcher die Kraft zu einem seligen und heiligen Leben gebunden ist an den Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi. Sofern dieser Gott als der allmächtige Herr Himmels und der Erde geglaubt wird, schließt die christliche Religion eine bestimmte Erkenntniss Gottes, der Welt und des Weltzweckes ein; sofern sie aber lehrt, dass Gott nur in Jesus Christus vollkommen erkannt werden kann, ist sie von geschichtlichem Wissen nicht zu trennen.

2. Der Trieb, in Glaubenssätzen den Inhalt der Religion zusammenzufassen, ist dem Christenthum somit ebenso wesentlich wie das Bestreben, diese Sätze in Bezug auf die Welterkenntniss und die Geschichte als die Wahrheit zu erweisen. Allein andererseits stellt der universale und überweltliche Charakter der christlichen Religion ihren Bekennern die Aufgabe, einen solchen Ausdruck für sie zu gewinnen, dass derselbe von den Schwankungen der Natur- und Geschichtserkenntniss nicht betroffen wird, resp. sich gegen jede mögliche Erkenntniss zu behaupten vermag. Das Problem, welches hier entsteht, lässt überhaupt keine vollkommene Lösung zu; denn alle Erkenntnisse sind bedingt, die Religion aber will ihr Unbedingtes auch in der Sphäre der Erkenntniss zum Ausdruck bringen. Dennoch lässt sich, wie die Geschichte lehrt und jeder denkende Christ bezeugt, das Problem nicht zum Schweigen bringen, und eben desshalb sind die Stufen der Lösungsversuche von Werth.

3. Der bisher eindrucksvollste Lösungsversuch ist der, welchen der Katholicismus gemacht hat und den die Reformationskirchen, wenn

auch mit sehr großen Vorbehalten, übernommen haben — nämlich den Ursprung einer Reihe christlicher und vorchristlicher Schriften sowie mündlicher Überlieferungen als göttlich anzunehmen, aus ihnen begrifflich formulirte, für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägte, unter sich zusammenhängende Glaubenssätze zu abstrahiren, welche die Erkenntniss Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalt haben, und diesen Complex (Dogmen) sodann als den Inbegriff des Christenthums zu proclamiren, dessen gläubige Anerkennung von jedem mündigen Gliede der Kirche gefordert werden müsse und zugleich die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit sei. Mit diesem Inbegriff nahm die christliche Gemeinschaft, deren Charakter als »katholische Kirche« ganz wesentlich durch diese Art der Auffassung des Christenthums bezeichnet ist, eine bestimmte, vermeintlich unerschütterliche Stellung zu der Welterkenntniss und Geschichte ein, brachte ihren religiösen Glauben an Gott und Christus zum Ausdruck und gab, indem sie alle ihre Glieder an die Glaubenssätze band, doch dem denkenden Theile derselben einen Stoff, welcher der weiteren Ausführung in unbegrenztem Maße fähig ist. So entstand das dogmatische Christenthum.

4. Aufgabe der Dogmengeschichte ist es, 1) die Entstehung dieses dogmatischen Christenthums zu ermitteln, 2) die Entwickelung desselben zu beschreiben.

5. Die Entstehungsgeschichte des dogmatischen Christenthums erscheint vollendet, wo zuerst ein begrifflich formulirter und mit den Mitteln der Wissenschaft ausgeprägter Glaubenssatz zum articulus constitutivus ecclesiae erhoben und als solcher allgemein in der Kirche durchgesetzt worden ist. Das ist aber um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert geschehen, als die Logoschristologie sich durchsetzte. Die Entwickelung des Dogmas ist in abstracto unbegrenzt, in concreto aber geschlossen; denn a) die griechische Kirche erklärt, dass ihr Dogmensystem seit der Beendigung des Bilderstreits vollendet sei; b) die römisch-katholische Kirche lässt zwar die Möglichkeit der Formulirung neuer Dogmen offen, aber sie hat schon im Tridentinum und noch mehr im Vaticanum ihr Dogma wesentlich aus politischen Gründen und als eine Rechtsordnung ausgebildet, die vor allem Gehorsam, erst in zweiter Linie bewussten Glauben verlangt; sie hat damit die ursprünglichen Motive des dogmatischen Christenthums preisgegeben und ganz neue an die Stelle gesetzt, wenig mehr als den Schein der alten beibehaltend; c) die evangelischen Kirchen haben einerseits einen großen Theil der Formulirungen des dogmatischen Christenthums

übernommen und suchen dieselben, wie die katholischen Kirchen, aus den heiligen Schriften zu begründen; aber sie haben andererseits die Autorität der heiligen Schriften anders gefasst, die Überlieferung als Quelle der Glaubenslehren abgethan, die Bedeutung der empirischen Kirche für das Dogma in Abrede gestellt und vor Allem eine Auffassung der christlichen Religion versucht, die direct auf den »reinen Verstand des Wortes Gottes« zurückgeht. Damit ist im Princip die alte dogmatische Auffassung des Christenthums abgethan, während doch im Einzelnen eine feste Stellung zu demselben nicht gefunden ist und Reactionen sich gleich Anfangs eingestellt haben und noch fortdauern. Desshalb ist es angezeigt, die Geschichte der protestantischen Glaubenslehre aus der Dogmengeschichte auszuschließen und innerhalb derselben nur die Position der Reformatoren und der reformatorischen Kirchen, aus der sich die complicirte spätere Entwickelung ergiebt, zu constatiren. Somit kann die Dogmengeschichte als eine relativ abgeschlossene Disciplin behandelt werden.

6. Die Behauptung der Kirchen, dass die Dogmen lediglich die Darlegung der christlichen Offenbarung selbst seien, weil aus den h. Schriften gefolgert, wird von der geschichtlichen Forschung nicht bestätigt. Vielmehr ergiebt diese, dass das dogmatische Christenthum (die Dogmen) in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist. Die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen und zu versichern versucht hat, sind mit dem Inhalt desselben verschmolzen worden. So ist das Dogma entstanden, an dessen Bildung allerdings auch noch andere Factoren (Sprüche der h. Schrift, Bedürfnisse des Cultus und der Verfassung, politische und sociale Verhältnisse, logische Consequenzmacherei, blinde Gewohnheit u. s. w.) betheiligt gewesen sind, so jedoch, dass das Bestreben, den Grundgedanken des christlichen Heils zu erfassen, zu expliciren und anzuwenden, wenigstens in der älteren Zeit die Oberhand behalten hat.

7. Wie sich die Auffassung des Dogmas, sofern es die reine Darlegung des Evangeliums sein soll, als eine Illusion darstellt, so zerstört die geschichtliche Forschung auch die andere Illusion der Kirchen, dass das Dogma in ihnen stets dasselbe gewesen, daher lediglich explicirt worden sei, und dass die kirchliche Theologie niemals eine andere Aufgabe gehabt habe, als das immer gleiche Dogma auszuführen und die von Außen eindringenden Irrlehren zu widerlegen. Sie zeigt vielmehr, dass die Theologie das Dogma gebildet hat, dass aber die Kirche nachträglich

die Arbeit der Theologen stets verdecken musste und diese somit in eine schlimme Lage versetzt wurden. Im günstigsten Fall wurde ihre productive Arbeit als Reproduction bezeichnet, und sie selbst wurden um ihr bestes Verdienst gebracht; in der Regel fielen sie aber im Fortgang der Geschichte unter das Gericht der dogmatischen Formulirungen, deren Grund sie selbst gelegt hatten, und sowohl ganze Generationen von Theologen als die hervorragenden Häupter derselben sind nachträglich von dem weiter entwickelten Dogma betroffen und für häretisch oder doch für verdächtig erklärt worden. Das Dogma hat stets im Fortgang der Geschichte seine eigenen Väter verschlungen.

8. Obwohl das dogmatische Christenthum im Laufe der Entwickelung seinen ursprünglichen Stil und Charakter als ein Werk des Geistes der untergehenden Antike auf dem Boden des Evangeliums nie eingebüsst hat (Stil der griechischen Apologeten und des Origenes), so hat es doch erstens durch AUGUSTIN, sodann durch LUTHER eine tiefgreifende Umbildung erfahren. Beide, der Letztere in noch höherem Maße als AUGUSTIN, haben eine neue, aber dem Evangelium näher kommende Grundauffassung vom Christenthum, hauptsächlich durch den Paulinismus bestimmt, geltend gemacht; aber AUGUSTIN hat eine Revision des überkommenen Dogmas kaum versucht, vielmehr Altes und Neues nebeneinandergestellt, LUTHER sie zwar versucht, aber nicht zu Ende geführt. Die Christlichkeit des Dogmas hat durch Beide gewonnen; aber das überlieferte Dogmensystem hat an Stringenz eingebüsst — im Protestantismus so sehr, dass man, wie oben bemerkt, gut thut, die symbolmässige Lehre der protestantischen Kirchen nicht mehr als blosse Abwandelung des alten Dogmas zu betrachten.

9. Ein Verständniss des dogmengeschichtlichen Processes kann nicht erworben werden, wenn man die einzelnen Lehren isolirt und für sich verfolgt (specielle D.-Geschichte), nachdem man im Voraus die Epochen charakterisirt hat (allgemeine D.-Geschichte). Es gilt vielmehr, das »Allgemeine« und »Specielle« für jede Periode in Eins zu setzen, die Perioden für sich zu behandeln und, soweit es möglich, das Einzelne als aus den Grundauffassungen und -motiven abgeleitet zu erweisen. Es lassen sich aber nicht mehr als vier Hauptabschnitte abgrenzen, nämlich I die Entstehung des Dogmas, IIa die Entwickelung des Dogmas nach Maßgabe seiner ursprünglichen Conception (Orientalische Entwickelung vom arianischen bis zum Bilder-Streit), IIb die abendländische Entwickelung des Dogmas unter dem Einfluss des Christenthums Augustin's und der Politik des römischen Stuhls, IIc der dreifache Ausgang des

Dogmas (in den Reformationskirchen — im tridentischen Katholicismus — in der Kritik der Aufklärung resp. des Socinianismus).

10. Die Dogmengeschichte, indem sie den Process der Entstehung und Entwickelung des Dogmas darlegt, bietet das geeignetste Mittel, um die Kirche von dem dogmatischen Christenthum zu befreien und den unaufhaltsamen Process der Emancipation, der mit Augustin begonnen hat, zu beschleunigen. Aber sie zeugt auch von der Einheit des christlichen Glaubens im Laufe seiner Geschichte, sofern sie nachweist, dass gewisse Grundgedanken des Evangeliums niemals verloren gegangen sind und allen Anläufen getrotzt haben.

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

Die Geschichte der Dogmengeschichte beginnt erst im 18. Jahrhundert mit MOSHEIM, WALCH, ERNESTI, LESSING und SEMLER, da der Katholicismus überhaupt nicht zu einer kritischen Darstellung dieser Disciplin befähigt ist, so gelehrte Bücher auch einzelne katholische Theologen (BARONIUS, BELLARMIN, PETAVIUS, THOMASSIN, KUHN, SCHWANE, BACH u. s. w.) geschrieben haben, und da die protestantischen Kirchen bis zum 18. Jahrh. confessionell befangen geblieben sind, so wichtige Ansätze zu einer kritischen Dogmengeschichtsschreibung auch im Reformations-Zeitalter, z. Th. auf Grund der Arbeiten kritisch gerichteter Humanisten (L. VALLA, ERASMUS u. s. w.), nachweisbar sind (LUTHER, ÖKOLAMPAD, MELANCHTHON, FLACIUS, HYPERIUS, CHEMNITZ). Aber ohne das gelehrte Material, welches Benedictiner und andere Congregationen einerseits, die Protestanten CASAUBONUS, VOSSIUS, PEARSONUS, DALLÄUS, SPANHEIM, GRABE, BASNAGE u. s. w. andererseits vorgelegt haben, und ohne den mächtigen Anstoss, welchen der Pietismus gegeben (GOTTFRIED ARNOLD), wäre die Arbeit des 18. Jahrhunderts nicht denkbar. Der Rationalismus entzog der Dogmengeschichte das kirchliche Interesse und übergab sie der kritischen Bearbeitung, in welcher ihre »Finsterniss« theils mit der Lampe nüchterner Verständigkeit, theils mit der Fackel universalhistorischer Betrachtung erhellt wurde (Erste Dogmengeschichte von LANGE 1796, vorher Arbeiten von SEMLER, RÖSSLER, LÖFFLER, u. s. w., sodann Dogmengeschichten von MÜNSCHER, Handb. 4 Bdd. 1797 f., vortreffliches Lehrbuch 1. Aufl. 1811, 3. Aufl. 1832 f., MÜNTER 2 Bdd. 1802 f., STÄUDLIN, 1800 resp. 1822, AUGUSTI 1805 resp. 1835, GIESELER hrsg. v. Redepenning 2 Bdd. 1855). Die geschätzten Lehrbücher von BAUMGARTEN-CRUSIUS 1832 resp. 1840. 1846 und MEIER 1840 resp. 1854 bezeichnen den Übergang zu der Gruppe von Lehrbüchern, in denen ein inneres Verständniss des dogmengeschichtlichen Processes gewonnen

werden sollte, nach welchem schon LESSING getrachtet hatte und welches HERDER, SCHLEIERMACHER und die romantische Schule einerseits, HEGEL und SCHELLING andererseits vorbereitet haben. Epochemachend sind F. Chr. BAUR's Schriften (Lehrbuch 1847 resp. 1867, Vorles. 3 Thl. 1865 f.), in denen der dogmengeschichtliche Process, freilich einseitig erfasst, gleichsam nacherlebt ist (vgl. auch STRAUSS, Glaubenslehre 2 Bde. 1840 f. MARHEINEKE 1849). Vom Schleiermacherschen Standpunkte aus NEANDER (2 Thl. 1857) und HAGENBACH (1840 resp. 1867). Hegel und Schleiermacher zu verbinden strebte DORNER (Entw. Gesch. d. L. v. d. Person Christi 1839 resp. 1845—53). Vom confessionell lutherischen Standpunkt KLIEFOTH (Einl. in d. DG. 1839), THOMASIUS (2 Bde. 1874 f. resp. 1887 hrsg. v. BONWETSCH Bd. I), SCHMID (1859 resp. 1887 hrsg. v. HAUCK) und — mit Vorbehalten — KAHNIS (der Kirchenglaube 1864). Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnete die DG. von NITZSCH (1. Bd. 1870). Speciell für das richtige Verständniss der Entstehung des Dogmas sind die Arbeiten von ROTHE, RITSCHL, RENAN, OVERBECK, v. ENGELHARDT, WEIZSÄCKER und RÉVILLE werthvoll.

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

§ 3. Einleitendes.

1. Das Evangelium ist erschienen, »als die Zeit erfüllt war« — das Evangelium ist Jesus Christus: in diesen Sätzen ist gegeben, dass das Evangelium die Vollendung einer universalen Entwickelung ist, dass es aber seine Kraft an einem persönlichen Leben hat.

Jesus Christus hat nicht »aufgelöst«, sondern »erfüllt«. Er hat ein neues Leben vor Gott und in Gott erzeugt, aber innerhalb des Judenthums und auf Grund des A. T.'s, dessen verborgene Schätze er heraufgeführt hat. Man kann nachweisen, dass alles Hohe und Spirituelle, was in den Propheten und Psalmen zu finden ist und was in der damaligen Entwickelung der griechischen Ethik gewonnen war, in dem schlichten Evangelium bejaht ist; aber seine Kraft hat es hier erhalten, weil es in einer Person Leben und That geworden ist, deren Größe auch darin besteht, dass sie irdische Verhältnisse nicht umgestaltet und keine neuen Bestimmungen für die Zukunft getroffen, sich überhaupt in die Zeit nicht verstrickt hat.

2. Zwei Menschenalter später ist zwar nicht eine einheitliche Kirche vorhanden, wohl aber im weiten römischen Reiche zerstreute und conföderirte Gemeinschaften von Christusgläubigen (Kirchen), die vornehmlich aus geborenen Heiden zusammengesetzt sind, die jüdische Nation

und Religion abfällig beurtheilen, das A. T. für sich mit Beschlag belegt haben, sich als ein »neues Volk«, zugleich aber als die älteste Schöpfung Gottes wissen und auf allen Gebieten des Lebens und Denkens bestimmte heilige Formen auszuprägen im Begriff sind. Die Existenz dieser conföderirten heidenchristlichen Gemeinschaften ist die Vorbedingung der Entstehung des dogmatischen Christenthums.

Die Bildung dieser Kirchen hat schon im apostolischen Zeitalter begonnen, und ihre Eigenart ist negativ durch die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche bezeichnet. Während im Islam das arabische Volk Jahrhunderte lang der Stamm der neuen Religion geblieben ist, ist die erstaunlichste Thatsache in der Geschichte des Evangeliums die, dass es sehr rasch von dem mütterlichen Boden in die große Welt übergetreten ist und seinen universalen Charakter nicht durch eine Umbildung der jüdischen Religion, sondern durch die Entfaltung zu einer Weltreligion auf griechisch-römischem Boden zum Ausdruck gebracht hat. Das Evangelium wird Weltreligion, indem es als eine Botschaft an die ganze Menschheit erkannt, Griechen und Barbaren verkündet und demgemäß an die geistige und politische Cultur des römischen Weltreiches angeknüpft wird.

3. Da das Evangelium ursprünglich in den jüdischen Formen heimisch war und auch nur Juden verkündet worden ist, so liegt in diesem Übertritt, der sich theils allmählich und ohne Erschütterungen, theils in einer gewaltigen Krisis vollzogen hat, die folgenschwerste Thatsache vor. Vom Standpunkt der Kirchen- und Dogmengeschichte ist daher die kurze Geschichte des Evangeliums im Rahmen des palästinensischen Judenthums eine paläontologische Epoche. Dennoch bleibt sie die klassische Epoche, nicht nur um des Stifters und der ursprünglichen Zeugen willen, sondern ebensosehr desshalb, weil ein jüdischer Christ (Paulus) das Evangelium als eine Gotteskraft, die da Juden und Griechen selig macht, erkannt, mit Bewusstsein die jüdische nationale Religion abgestreift und Christus als das Ende des Gesetzes verkündet hat. Ihm sind andere jüdische Christen, sogar persönliche Jünger Jesu, gefolgt (s. auch das 4. Ev. u. d. Hebräerbrief).

Somit liegt im tiefsten Grunde doch keine Kluft zwischen jener älteren kurzen Epoche und der Folgezeit, sofern das Evangelium an sich universalistisch ist und dieser Charakter desselben sehr bald hervorgetreten ist. Allein das Mittel, durch welches Paulus und andere ihm Gleichgesinnte den Universalismus des Evangeliums ans Licht gestellt haben — der Nachweis, dass die ATliche Religionsstufe überwunden

sei —, fand wenig Verständniss, und umgekehrt kann die Art und Weise, in welcher sich die Heidenchristen im Evangelium heimisch machten, an der Predigt des Paulus nur zum Theil legitimirt werden. Sofern wir nun im N. T. wesentlich Bücher besitzen, in welchen das Evangelium so tief durchdacht ist, dass es als Überwindung der ATlichen Religion geschätzt wird, und welche zugleich von dem griechischen Geiste nicht im Tiefsten berührt sind, hebt sich diese Litteratur von aller folgenden kräftig ab.

4. Die werdende Heidenkirche hat, trotz der Bedeutung des Paulus für sie, die Krisis nicht verstanden und nacherlebt, aus welcher die paulinische Fassung des Evangeliums geflossen ist. In die jüdische Propaganda, in welcher das A. T. längst entschränkt und vergeistigt worden war, eintretend und sie sich allmählich unterwerfend, hat die Heidenkirche das Problem, welches die Vereinigung des A. T. und des Evangeliums bot, nur selten empfunden, da man sich durch das Mittel der allegorischen Interpretation vom Buchstaben des Gesetzes befreite, den Geist desselben aber nicht völlig überwand, vielmehr nur das Nationale von sich wies. Durch die feindliche Gewalt der Juden und bald auch der Heiden sowie durch das eigene Kraftgefühl veranlasst, ein »Volk« für sich zu bilden, entnahm man die Formen des Denkens und Lebens selbstverständlich der Welt, in der man lebte, alles Polytheistische, Unsittliche und Niedrige abwehrend. So entstanden die neuen Bildungen, die bei aller Neuheit sich doch als verwandt mit den alten palästinensischen Gemeinden erweisen, sofern man 1) dort wie hier das A. T. als Offenbarungsurkunde anerkannte, und sofern 2) der strenge geistige Monotheismus, 3) die Grundzüge der Verkündigung von Jesus Christus, 4) das Bewusstsein, in einem lebendigen und unmittelbaren Verkehr mit Gott durch die Gaben des Geistes zu stehen, 5) die Hoffnungen auf das nahe Weltende und die ernsten Ueberzeugungen von der Verantwortlichkeit jeder Menschenseele und von der Vergeltung dieselben gewesen sind. Dazu kommt endlich noch, dass auch die älteste judenchristliche Verkündigung, ja das Evangelium selbst, den Stempel der geistigen Epoche tragen, aus welcher sie stammen — der hellenistischen Zeit, in der die Nationen ihre Güter austauschten, die Religionen sich wandelten und die Ideen von dem Werthe und der Verantwortlichkeit jeder Menschenseele sich verbreiteten, so dass das Hellenische, welches bald so mächtig in die Kirche einströmte, doch kein absolut Fremdes mehr war.

5. Die Dogmengeschichte hat es nur mit der Heidenkirche zu thun — die Geschichte der Theologie freilich beginnt mit Paulus —, aber um die Grundlagen der Lehrbildung der Heidenkirche geschichtlich zu ver-

stehen, hat sie nach dem bisher Erörterten folgendes als Voraussetzungen in Betracht zu ziehen: 1) Das Evangelium Jesu Christi, 2) die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen, 3) die damalige Auslegung des A. T., die jüdischen Zukunftshoffnungen und Speculationen, 4) die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden, 5) die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugniss.

Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, welche die Menschen zu Bürgern eines himmlischen Reiches macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Äon verwirklicht, ist das Leben aller Menschen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt, während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt, indem sie über alle Ceremonien und Satzungen hinwegschreitet, den Menschen ein Gesetz auf, ein altes und doch ein neues, nämlich das der ungetheilten Liebe zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die bessere Gerechtigkeit dar, welche der Vollkommenheit Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die Sinnesänderung, d. h. die Selbstverleugnung, die Demuth vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demuth und dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten. Das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheisst, d. h. die Vergebung der Sünden, die sie bisher von Gott getrennt haben, zusagt. — In den drei Momenten aber, in denen sich das Evangelium darstellt (Gottesherrschaft, bessere Gerechtigkeit [Gebot der Liebe] und Sündenvergebung), ist es untrennbar verknüpft mit Jesus Christus. Denn indem Jesus Christus dieses Evangelium verkündigt, ruft er überall die Menschen zu sich selber. In ihm ist das Ev. Wort und That; es ist seine Speise und darum sein persönliches Leben geworden, und in dieses sein Leben zieht er alle Anderen hinein. Er ist der Sohn, der den Vater kennt. An ihm sollen sie wahrnehmen, wie

freundlich der Herr ist; an ihm sollen sie die Macht und Herrschaft Gottes über die Welt empfinden und dieses Trostes gewiss werden; ihm, dem Demüthigen und Sanftmüthigen, sollen sie nachfolgen, und indem er, der Heilige und Reine, die Sünder zu sich ruft, sollen sie die Gewissheit erhalten, dass Gott durch ihn Sünde vergiebt.

Diesen Zusammenhang seines Evangeliums mit seiner Person hat Jesus in Worten keineswegs in den Vordergrund geschoben, sondern seine Jünger erleben lassen. Er nannte sich »der Menschensohn« und führte sie zu dem Bekenntniss, dass er der Herr und Messias sei. Damit hat er seiner bleibenden Bedeutung für sie und für sein Volk einen verständlichen Ausdruck gegeben, und er hat am Ende seines Lebens in feierlicher Stunde ihnen gesagt, dass sein Tod, wie auch sein Leben, ein unvergänglicher Dienst sei, den er den »Vielen« leiste zur Vergebung der Sünden. Damit hat er sich aus der Reihe aller Übrigen herausgestellt, ob sie schon seine Brüder werden sollen: er hat eine einzigartige Bedeutung in Anspruch genommen als der Erlöser und als der Richter; denn er hat seinen Tod, wie alles Leiden, als einen Sieg gedeutet, als den Übergang zu seiner Herrlichkeit, und er hat sich mächtig erwiesen, in den Seinen wirklich die Überzeugung zu erwecken, dass er lebe und über Todte und Lebendige Herr sei.

Die Religion des Evangeliums steht auf diesem Glauben an Jesus Christus, d. h. im Hinblick auf ihn, diese geschichtliche Person, ist es dem Gläubigen gewiss, dass Gott Himmel und Erde regiert, und dass Gott der Richter auch der Vater und Erlöser ist. Die Religion des Evangeliums ist die Religion, welche die Menschen von aller Gesetzlichkeit befreit, welche aber zugleich die höchsten sittlichen Anforderungen — das Einfachste und Schwerste — vorhält und den Widerspruch aufdeckt, in dem jeder Mensch sich zu ihnen befindet. Aber sie schafft die Erlösung aus solcher Noth, indem sie den Menschen zu dem gnädigen Gott führt, ihn in seine Hände beschließt und unser Leben hineinzieht in das unerschöpfliche und selige Leben Jesu Christi, der die Welt überwunden und die Sünder zu sich gerufen hat.

§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen.

Man hatte Jesus Christus erlebt und in ihm den Messias gefunden. Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist Alles von ihm ausgesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen. Indem man ihn als den Auferstandenen wusste, pries man ihn als den zur Rechten Gottes sitzenden Herrn der Welt und der Geschichte, als den Weg, die

Wahrheit und das Leben, als den Fürsten des Lebens und die lebendige Kraft eines neuen Daseins, als den Überwinder des Todes und den König eines demnächst anbrechenden neuen Reiches. Doch lassen sich gemeinsame Grundzüge der Verkündigung feststellen, so sehr individuelle Empfindung, besondere Erfahrung, Schriftgelehrsamkeit und phantastischer Trieb von Anfang an das Bekenntniss zu ihm mannigfaltig gestaltet haben.

1. Der Inhalt des Glaubens der Jünger und die gemeinsame Verkündigung, welche sie auf Grund der Gewissheit der Auferweckung Jesu verband, lässt sich in die Sätze zusammenfassen: Jesus ist der von den Propheten verheißene Messias — er wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten — wer an ihn glaubt und sich voll und ganz in den Dienst dieses Glaubens stellt, darf der Gnade Gottes und des Antheils an der zukünftigen Herrlichkeit gewiss sein. Eine neue Gemeinde der Christusgläubigen bildete sich so innerhalb des israelitischen Volkes. Diese neue Gemeinde wusste sich als das wahre Israel der messianischen Zeit und lebte desshalb mit allem ihren Denken und Fühlen in der Zukunft. Somit konnten auch für die Zeit der Wiederkunft Christi alle apokalyptisch-jüdischen Hoffnungen in Kraft bleiben. Eine Gewähr aber für die Erfüllung derselben besaß die neue Gemeinde in dem Opfertode Christi sowie in den mancherlei Manifestationen des Geistes, die sich an ihren Gliedern bei dem Eintritt in die Gemeinde — mit demselben scheint von Anfang an ein Taufact verbunden gewesen zu sein — und in den Zusammenkünften zeigten. Der Besitz des Geistes verbürgte es den Einzelnen, dass sie nicht nur »Jünger«, sondern berufene »Heilige« und als solche Priester und Könige Gottes seien. Der Glaube an den Gott Israels wurde zum Glauben an Gott den Vater; zu ihm traten der Glaube an Jesus, den Christ und den Sohn Gottes, und das Zeugniss von der Gabe des h. Geistes, d. h. des Geistes Gottes und Christi. Auf Grund dieses Glaubens lebte man in der Furcht des Richters und in dem Vertrauen auf den Gott, der die Erlösung der Seinen bereits begonnen hat.

2. Die Verkündigung von Jesus dem Christ ruhte zunächst ganz auf dem A. T., hatte aber an der Erhöhung Jesu durch die Auferstehung von den Todten ihren Ausgangspunkt. Der Nachweis, dass das ganze A. T. auf ihn abziele, und dass seine Person, seine Thaten und sein Geschick die wirkliche und wörtliche Erfüllung der ATlichen Verheissungen sei, war das vornehmste Interesse der Gläubigen, sofern sie sich nicht ganz den Zukunftshoffnungen hingaben. Dieser Nachweis diente zunächst nicht dazu, den Sinn und Werth des messianischen Werkes deutlicher zu

machen — dessen schien es nicht zu bedürfen —, sondern dazu, die Messianität Jesu zu erweisen. Indessen gab das A. T., wie es damals verstanden wurde, Anlass dazu, bei der Bestimmung der Person und Würde Christi den Rahmen des Gedankens der in Israel vollendeten Theokratie zu erweitern. Ferner veranlasste der Glaube an die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes, sich auch die Anfänge seiner Existenz dem entsprechend zu denken. Weiter warf die Thatsache der erfolgreichen Heidenbekehrung ein neues Licht auf den Umfang seines Werkes, d. h. auf seine Bedeutung für die ganze Menschheit. Endlich forderte das Selbstzeugniss Jesu dazu auf, sein einzigartiges Verhältniss zu Gott dem Vater zu erwägen. An diesen vier Punkten setzte schon im apostolischen Zeitalter die Speculation ein und brachte es zu neuen Aussagen über die Person und die Würde Christi. In der Verkündigung von Jesus als dem Christus ging die Verkündigung des Evangeliums geradezu auf, indem das τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς daneben wie ein Selbstverständliches empfunden wurde und das Nachdenken nicht besonders anregte. Dass hierdurch eine für die Zukunft bedenkliche Verschiebung veranlasst werden musste, liegt auf der Hand; denn wenn auch Alles auf die Aneignung der Person Jesu ankommt, so kann doch persönliches Leben nicht durch Urtheile über die Person angeeignet werden, sondern nur durch die Überlieferung des concreten Bildes.

3. Auf Grund ausdrücklicher Worte Jesu und im Bewusstsein des Besitzes des Geistes war man der Sündenvergebung, der Gerechtigkeit vor Gott, der vollen Erkenntniss des göttlichen Willens und der Berufung in das zukünftige Reich als eines gegenwärtigen Besitzes gewiss. In der Beschaffung dieser Güter erkannten sicher nicht Wenige den Erfolg der ersten Ankunft des Messias, d. h. sein Werk, und führten speciell die Sündenvergebung auf den Tod Christi, das ewige Leben auf seine Auferstehung zurück. Allein man stellte keine Theorien auf über das Verhältniss der Güter des Evangeliums zur Geschichte Christi; Paulus ist der Erste gewesen, der auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi eine Theologie als Auseinandersetzung mit der ATlichen Religion entwickelt hat.

4. Diese Theologie hatte ihren Gegensatz an der Gesetzesgerechtigkeit des Pharisäismus resp. an der officiellen ATlichen Religion. Indem sie eben desshalb z. Th. aus dieser ihre Form erhielt, war doch ihre Kraft die Gewissheit des neuen Lebens im Geist, welches der Auferstandene bot, der durch seinen Tod die Welt des Fleisches und der Sünde gebrochen hat. In dem Gedanken, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gott kommt, der Jesum auferweckt und dem Gesetz auf

gesetzlichem Wege im Kreuzestode Christi ein Ende gemacht hat, riss Paulus das Evangelium von seinem mütterlichen Boden los und gab ihm zugleich in der Christusspeculation und der Ausführung des Gegensatzes von Fleisch und Geist eine den Hellenen verständliche Ausprägung, sowenig diese im Stande waren, die specielle Form der Auseinandersetzung mit dem Gesetz sich anzueignen. Durch Paulus, den ersten Theologen, wurde demgemäß die Frage nach dem Gesetz (in Theorie und Praxis) und nach den Principien der Missionsthätigkeit innerhalb der Christengemeinde brennend. Während er die Freiheit vom Gesetz verkündete und die Heiden taufte, ihnen verwehrend, Juden zu werden, leiteten Andere nun erst in bewusster Weise die Gerechtigkeit der Christgläubigen auch von dem pünktlichen Halten des Gesetzes ab und verwarfen den Paulus als Apostel und als Christen. Allein gerade die hervorragendsten Jünger Jesu ließen sich, vielleicht nicht zum mindesten durch die Erfolge des Paulus bestimmt, überzeugen und gestanden den Heiden das Recht zu, Christen zu sein, ohne Juden zu werden. Diese sicher bezeugte Thatsache ist der stärkste Beweis dafür, dass Christus in seinen persönlichen Jüngern einen Glauben an ihn erweckt hat, der ihnen theurer war als alle väterlichen Überlieferungen. Doch gab es unter denen, welche die paulinische Mission anerkannten, verschiedene Schattirungen je nach der Stellung, die man im Leben und Verkehr zu den Heidenchristen einnehmen zu müssen meinte. Diese Schattirungen haben sich lange erhalten.

Indessen, so gewiss Paulus seinen Kampf für die ganze Christenheit gekämpft hat, so gewiss hat sich doch die Umwandelung der ursprünglichen Formen in universale auch neben seiner Thätigkeit vollzogen (Beweis: die römische Gemeinde). Das Judenthum der Diaspora hatte längst um sich einen Hof halbbürtiger griechischer Brüder, für welche die particularen und nationalen Formen der ATlichen Religion kaum bestanden (s. § 7). Ferner hatte dieses Judenthum selbst für Juden die alte Religion zu einer universalen und geistigen umzuschaffen begonnen, ohne ihre Formen abzuwerfen, die vielmehr als bedeutungsvolle Symbole (Mysterien) galten. Indem das Evangelium hier ergriffen wurde, führte es einfach und fast augenblicklich den Process der Vergeistigung der alten Religion zu Ende und streifte die alten Formen als Hüllen ab, sie z. Th. sofort durch neue ersetzend (z. B. die Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens, zugleich auch die Taufe; der Sabbath ist das herrliche Reich Christi u. s. w.). Die äußere Scheidung von der Synagoge ist freilich auch hier ein Beweis von der Kraft und dem Selbstbewusstsein des Neuen. Sie vollzog sich rasch in Folge des Hasses der altgläubigen

Juden; Paulus wirkte ein, und die Zerstörung Jerusalems beseitigte vollends unklare Verhältnisse, die noch übrig geblieben waren.

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung.

1. Obgleich die Methode der Kleinmeisterei, der casuistischen Behandlung des Gesetzes und der Ausklügelung des tieferen Sinnes der Weissagungen von Jesus principiell abgethan war, so blieb doch in der christlichen Gemeinde die alte Schulexegese, vor Allem die unhistorische Localmethode in der Auslegung des A. T., sowie die Allegoristik und Haggada noch wirksam; denn ein heiliger Text — und als solcher galt das A. T. — fordert immer dazu auf, bei der Erklärung von seiner geschichtlichen Bedingtheit abzusehen und ihn nach dem jeweiligen Bedürfniss auszulegen. Besonders wo es sich um den Nachweis der Erfüllung der Weissagung d. h. der Messianität Jesu handelte, übte die herkömmliche Betrachtungsweise ihren Einfluss sowohl auf die Auslegung des A. T. als auf die Vorstellungen von der Person, dem Geschick und den Thaten Jesu. Sie gab, unter dem Eindruck der Geschichte Jesu, vielen ATlichen Stellen einen ihnen fremden Sinn und bereicherte andererseits das Leben Jesu mit neuen Thatsachen, zugleich das Interesse auf Einzelheiten lenkend, welche häufig unwirklich, selten hervorragend wichtig gewesen sind.

2. Die jüdisch apokalyptische Litteratur, wie dieselbe namentlich seit der Zeit des Antiochus Epiphanes in Blüthe stand, ist aus den Kreisen der ersten Bekenner des Evangeliums nicht verbannt, sondern vielmehr in ihnen festgehalten, als Verdeutlichung der Verheißungen Jesu eifrig gelesen und sogar fortgeführt worden. Erscheint auch der Inhalt derselben modificirt und die Ungewissheit über die Person des zum Gerichte erscheinenden Messias gehoben, so sind doch die sinnlich-irdischen Hoffnungen keineswegs ganz zurückgedrängt worden. Bunte Bilder erfüllten die Phantasie, drohten die schlichten und ernsten Sprüche von dem Gericht, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln und zogen manche Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben und in den Abscheu vor dem Staat hinein. In Folge hiervon musste die Reproduction der eschatologischen Reden Jesu unsicher werden; ja selbst ganz Fremdes wurde ihnen beigemischt, und die wahren Ziele der christlichen Lebensbewegung und Hoffnung wurden schwankend.

3. Durch die apokalyptische Litteratur, die kunstmäßige Exegese und Haggada bürgerte sich eine Fülle von Mythologien und Begriffsdichtungen

in den christlichen Gemeinden ein und wurde legitimirt. Am wichtigsten wurden für die Folgezeit die Speculationen über den Messias, die man theils den Auslegungen des A. T. und den Apokalypsen entnahm, theils selbständig ausbildete nach Methoden, deren Recht Niemand bestritt und deren Anwendung den Glauben sicher zu stellen schien. Schon längst hatte man in der jüdischen Religion allem Sein und Geschehen in dem Wissen Gottes eine Existenz verliehen, diese Vorstellung aber natürlich nur auf Werthvolles wirklich angewendet. Das fortschreitende religiöse Denken hatte vor allem auch die Individuen, namentlich die hervorragenden, in diese Speculation, welche lediglich Gott verherrlichen sollte, hineingezogen, und so wurde auch dem Messias Präexistenz beigelegt, allein eine solche, kraft welcher er in seiner irdischen Erscheinung bei Gott weilt. Dagegen wurzelten die hellenischen Präexistenzvorstellungen in der Unterscheidung von Gott und der Materie, Geist und Fleisch. Nach ihnen präexistirt der Geist, und die sinnliche Natur ist nur eine Hülle, die er annimmt. Hier war der Boden für Ideen von der Menschwerdung, der Annahme einer zweiten Natur u. s. w. gegeben. Im Zeitalter Christi wirkten diese hellenischen Vorstellungen auf die jüdischen ein, und so verbreitet waren beide, dass auch die hervorragendsten christlichen Lehrer sie übernahmen. Die religiösen Überzeugungen (s. § 5, 2), dass 1) die Stiftung des Gottesreiches auf Erden und die Sendung Jesu als des vollkommenen Mittlers von Ewigkeit her in dem Heilsplan Gottes als oberster Zweckgedanke begründet sei, dass 2) der erhöhte Christus in eine ihm gebührende, gottgleiche Herrscherstellung eingerückt sei, dass 3) in Jesus Gott selbst offenbar geworden sei und dass er daher alle ATlichen Mittler, ja selbst alle Engelmächte überrage — diese Überzeugungen wurden, nicht ohne Einfluss der hellenischen Denkweise, so fixirt, dass Jesus präexistirt habe resp. dass in ihm ein himmlisches, Gott gleich gestelltes Wesen, welches älter ist als die Welt, ja ihr schöpferisches Princip, erschienen sei und Fleisch angenommen habe. Die religiöse Wurzel dieser Speculation liegt in Sätzen wie I. Pet. 1, 20, ihre Ausgestaltungen waren sehr verschieden, je nach dem Bildungsgrad und der Vertrautheit mit der apokalyptischen Theologie oder der hellenischen Religionsphilosophie, in der Zwischenwesen (vor Allem der Logos) eine große Rolle spielten. Nur der vierte Evangelist — er gehört übrigens dem 1. Jahrhundert schwerlich mehr an — hat es mit voller Klarheit erkannt, dass der vorweltliche Christus als θεὸς ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν gesetzt werden müsse, um den Inhalt und die Bedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes nicht zu gefährden. Übrigens haben in weiten Kreisen auch solche Auffassungen geherrscht, welche

in einer Geistesmittheilung bei der Taufe die Ausrüstung des Menschen Jesus (s. die Genealogien, den Beginn des Marcus-Ev.) zu seinem Amte erkannten oder auf Grund von Jes. 7 in einer wunderbaren Geburt (aus der Jungfrau) den Keim seines einzigartigen Wesens gesetzt fanden. (Das Aufkommen und die Verbreitung dieser Vorstellung ist uns ganz dunkel; Paulus scheint sie nicht zu kennen; am Anfang des 2. Jahrh. ist sie fast allgemein gewesen). Andererseits ist es von hoher Bedeutung, dass alle Lehrer, welche das Neue des Christenthums als Religion erkannten, Christus Präexistenz beigelegt haben.

Zusatz. Die Verweisung auf den Weissagungsbeweis, auf die damalige Auslegung des A. T., auf die Apokalyptik und die giltigen Methoden der Speculation vermag nicht alle neuen Momente zu erklären, die sich in der Ausprägung der christlichen Verkündigung schon sehr frühe finden. Die ältesten Gemeinden waren enthusiastisch, hatten Propheten in ihrer Mitte u. s. w. Unter solchen Bedingungen werden in der Geschichte stets Thatsachen geradezu producirt (z. B. als besonders wichtige die Himmel- und Höllenfahrt Christi). Es ist nachträglich nicht möglich, die Veranlassungen zu solchen Productionen nachzuweisen, die erst durch die Schöpfung des NTlichen Kanons ihr übrigens nicht einmal vollkommenes Ende erlangt haben, resp. nun durch begriffliche Mythologumena bereichert wurden.

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die Umprägung des Evangeliums.

1. Aus den Resten der jüdisch-alexandrinischen Litteratur (erinnert sei auch an die Sibyllen sowie an Josephus) und aus der großen Propaganda des Judenthums in der griechisch-römischen Welt ist zu schließen, dass es in der Diaspora ein Judenthum gab, für dessen Bewusstsein der Cultus und das Ceremonialgesetz hinter die bildlose monotheistische Gottesverehrung, die Tugendlehren und den Glauben an eine künftige jenseitige Vergeltung ganz zurücktraten. Selbst die Beschneidung wurde von den bekehrten Juden nicht durchgängig mehr verlangt: man begnügte sich auch mit dem Reinigungsbade. Die jüdische Religion scheint hier umgesetzt in eine allgemein menschliche Moral und in eine monotheistische Kosmologie. Desshalb ist auch der Gedanke der Theokratie sowie die messianische Hoffnung verblasst. Die letztere fehlte zwar nicht; aber die Prophetien wurden hauptsächlich für den Altersbeweis des jüdischen Monotheismus verwerthet, und der Zukunftsgedanke erschöpfte sich in der Erwartung des Untergangs des römischen Reichs, des Weltbrandes und — was das wichtigste war — der allgemeinen Vergeltung. Das specifisch Jüdische aber erhielt sich in der Hochschätzung des A. T., welches als Quelle aller Weisheit (auch der griechischen Philosophie und der Wahrheitsmomente der nicht-jüdischen

Religionen) betrachtet wurde. Viele Aufgeklärte hielten auch das Gesetz, seiner symbolischen Bedeutung wegen, pünktlich. Diese Juden und die von ihnen bekehrten Griechen bildeten ein neues Judenthum auf der Wurzel des alten. Dasselbe hat den Boden für die Christianisirung der Griechen sowie für die Entstehung einer großen gesetzesfreien Heidenkirche im Reiche bereitet; es hat sich unter dem Einfluss der griechischen Cultur zu einer Art von Weltbürgerthum mit monotheistischem Hintergrund entwickelt. Als Religion hat es die nationalen Formen abgestreift und sich als die vollkommenste Ausprägung jener »natürlichen« Religion producirt, welche die Stoa entdeckt hatte. Aber in dem Maße wurde es auch moralistischer und verlor einen Theil der religiösen Kräftigkeit, welche die Propheten und Psalmisten besessen hatten. Die innige Verknüpfung des Judenthums mit der hellenistischen Religionsphilosophie bedeutet den größten Fortschritt in der Religions- und Culturgeschichte; aber sie brachte es nicht zu kräftigen religiösen Bildungen. Ihre Schöpfungen sind in das »Christenthum« übergegangen.

2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hat ihren bedeutendsten Vertreter in Philo — dem vollkommenen Griechen und dem überzeugten Juden, der die religiöse Philosophie des Zeitalters in der Richtung auf den Neuplatonismus fortgebildet und eine christliche Theologie, die mit der Philosophie zu rivalisiren vermochte, vorbereitet hat. Philo ist Platoniker und Stoiker, zugleich aber Offenbarungsphilosoph; er versetzte das letzte Ziel in das Übervernünftige und daher die höchste Kraft in die göttliche Mittheilung. Andererseits sah er im menschlichen Geist ein Göttliches und überbrückte den Gegensatz von Gott und dem creatürlichen Geist, von Natur und Geschichte durch den persönlich-unpersönlichen Logos, aus welchem er die Religion und die Welt erklärte, deren Stoff ihm freilich das gänzlich Nichtige und Böse blieb. Seine ethischen Anweisungen haben daher im Princip einen streng asketischen Charakter, so sehr er die irdischen Tugenden als relative zu schätzen wusste. Die Tugend ist Befreiung von der Sinnlichkeit, und sie vollendet sich in dem Berührtsein von der Gottheit. Dieses Berührtsein liegt über aller Erkenntniss, die aber als der Weg hochgeschätzt wird. Das Denken über die Welt ist bei Philo von dem Bedürfniss nach einer Seligkeit und einem Frieden abhängig, der höher ist als alle Vernunft. Man darf urtheilen, dass Philo desshalb der Erste gewesen ist, der als Philosoph diesem Bedürfniss einen deutlichen Ausdruck gegeben hat, weil er nicht nur ein Grieche, sondern auch ein im A. T. lebender Jude war, in dessen Gesichtskreis freilich die Synthese des Messias und des Logos noch nicht gelegen hat.

3. Die praktischen Grundgedanken der alex. Religions-Philosophie müssen — in verschiedener Stärke — sehr frühe in judenchristlichen Kreisen der Diaspora, und durch sie auch in heidenchristlichen, Eingang gefunden haben, oder vielmehr dort war der Boden bereitet, wo diese Gedanken verbreitet waren. Seit dem Anfang des 2. Jahrh. ist dann auch die Philosophie Philo's selbst, speciell die Logoslehre als Ausdruck der Einheit von Religion, Natur und Geschichte, und vor allem seine hermeneutischen Grundsätze, bei christlichen Lehrern wirksam geworden. Die Systeme Valentin's und Origenes' setzen das System Philo's voraus. Der feine Dualismus und die Kunst der Allegoristik (»die biblische Alchemie«) wurden auch bei den Gelehrten der Kirche heimisch: den geistigen Sinn der h. Texte zu finden, theils neben dem buchstäblichen theils mit Ausschluss desselben, wurde die Losung für die wissenschaftliche christliche Theologie, die überhaupt nur auf diesem Grunde möglich war, da sie, ohne relative Maßstäbe zu kennen, den ungeheuren und disparaten Stoff des A. T. mit dem Evangelium und Beides mit der religiösen und wissenschaftlichen Cultur der Griechen zu einer Einheit zu verbinden strebte. Hier war Philo der Meister; denn er hat zuerst im größten Umfang den neuen Wein in alte Schläuche gegossen — ein Verfahren, in seiner letzten Absicht berechtigt; denn die Geschichte ist eine Einheit; aber in kleinmeisterlicher Ausführung eine Quelle der Täuschungen, der Unwahrhaftigkeit und schließlich der Verdummung.

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

1. Nachdem im Zeitalter des Cicero und Augustus die Volksreligion und der religiöse Sinn überhaupt in den Kreisen der Gebildeten fast ganz abhanden gekommen waren, ist seit dem Ausgang des 1. Jahrh. in der griechisch-römischen Welt eine Wiederbelebung des religiösen Sinns bemerkbar, welche alle Schichten der Gesellschaft erfasste und sich namentlich seit der Mitte des 2. Jahrh. von Decennium zu Decennium gesteigert zu haben scheint. Parallel mit ihr gingen die nicht erfolglosen Versuche, die alten nationalen Culte, religiösen Gebräuche, Orakelstätten u. s. w. zu restauriren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die z. Th. von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Dieselben suchten sich vielmehr, entsprechend den gänzlich geänderten

Zeitverhältnissen (Völkermischung und Verkehr — Verfall der alten republ. Ordnungen, Gliederungen und Stände — Monarchie und Absolutismus — sociale Krisen und Pauperismus — Einfluss der Philosophie auf Religion, Sittlichkeit und Recht — Weltbürgerthum und Menschenrechte — Eindringen orientalischer Culte — Weltkenntniss und -Überdruss), neue Formen der Befriedigung. Aus dem Verfall der politischen Culte und dem Synkretismus entwickelte sich unter dem Einfluss der Philosophie die Disposition für den Monotheismus. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enger verknüpft: Vergeistigung der Culte, Veredelung des Menschen, Idee der sittlichen Persönlichkeit, des Gewissens und der Reinheit. Buße und Entsühnung wurden von Wichtigkeit, innere Verbindung mit der Gottheit, Sehnsucht nach Offenbarung (Askese und geheimnissvolle Riten als Mittel der Aneignung des Göttlichen). Sehnsucht nach leidlosem, ewigem Leben im Jenseits (Vergottung); das irdische Leben als Scheinleben (ἐγκράτεια und ἀνάστασις). Trat im 2. Jahrh. der moralistische Zug stärker hervor, so im 3. mehr und mehr der religiöse — die Sehnsucht nach Leben. Dabei war der Polytheismus nicht überwunden, sondern nur auf eine zweite Stufe geschoben, auf dieser aber so lebendig wie je zuvor. Das numen supremum offenbart seine Fülle in tausend Gestaltungen (Untergöttern), die aufwärts (Vergötterungen, Kaisercult, »dominus ac deus noster«) und abwärts (Manifestationen in der Natur und in der Geschichte) steigen. Die Seele selbst ist ein überirdisches Wesen; das Ideal des vollkommenen Menschen und des Führers (Erlösers) wird entwickelt und gesucht. Das Neue blieb theilweise verdeckt durch die alten Cultusformen, welche der Staat und die Pietät stützten oder restaurirten; es tastete unsicher nach Ausdrucksformen umher, und der Weise, der Skeptiker, der Fromme und der Patriot capitulirten doch mit der alten cultischen Überlieferung.

2. Hohe Bedeutung für die Entwickelung eines Neuen auf religiösem Gebiet kam dem Associationswesen einerseits, der Schöpfung des monarchischen römischen Weltstaats andererseits zu. In beiden entsteht die weltbürgerliche Gesinnung, die doch über sich selbst hinausweist, dort dazu die Praxis der socialen Hülfeleistung, hier die Vereinigung der Menschheit unter einem Haupte und die Neutralisirung der Nationen. Die Kirche hat Stück für Stück den großen Apparat des römischen Weltstaates sich angeeignet, wohl auch in seiner Verfassung das Abbild der göttlichen Ökonomie gesehen.

3. Vielleicht der entscheidendste Factor in dem Umschwung der religiös-sittlichen Stimmungen ist die Philosophie gewesen, die in fast

allen ihren Schulen mehr und mehr die Ethik in den Vordergrund gerückt und vertieft hat. Vom Boden des Stoicismus aus haben POSIDONIUS, SENECA, EPICTET und M. AUREL, vom Platonismus aus Männer wie PLUTARCH eine ethische Anschauung gewonnen, welche im Princip unklar (Erkenntniss, Resignation, Gottvertrauen), doch im Einzelnen einer Steigerung kaum mehr fähig ist. Gemeinsam ist ihnen allen die Werthschätzung der Seele. Eine religiöse Stimmung, die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, nach Erlösung und einem jenseitigen Leben tritt bei Einzelnen deutlich hervor; am deutlichsten bei den Neuplatonikern und ihren Vorläufern im 2. Jahrh. (vorgebildet bei PHILO). Merkmale dieser Denkweise sind die dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, der abstracte Gottesbegriff, die Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, die Skepsis in Bezug auf die sinnliche Erfahrung und das Misstrauen in Bezug auf die Kräfte des Verstandes bei hoher Bereitschaft, die Dinge zu erforschen und den Ertrag der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit zu verwerthen, ferner die Forderung der Befreiung von der Sinnlichkeit durch Askese, das Autoritätsbedürfniss, der Glaube an höhere Offenbarungen und die Verschmelzung von Religion, Wissenschaft und Mythologie. Bereits begann man die religiöse Phantasie im Reiche der Philosophie zu legitimiren, indem man auf die Mythen als die Vehikel der tiefsten Weisheit zurückgriff (Romantik). Die theosophische Philosophie, die sich so vorbereitete, ist vom Standpunkt der Naturwissenschaft und Aufklärung vielfach ein Rückschritt (doch nicht in jeder Beziehung, z. B. ist die neuplatonische Psychologie viel besser als die stoische); aber sie war der Ausdruck für tiefere religiöse Bedürfnisse und werthvolle Selbsterkenntniss. Das Innenleben mit seinen Wünschen wird nun vollständig der Ausgangspunkt des Denkens über die Welt. Die Gedanken der göttlichen gnädigen Vorsehung, der Zusammengehörigkeit aller Menschen, der allgemeinen Bruderliebe, der bereitwilligen Vergebung des Unrechts, der nachsichtigen Geduld, der Einsicht in die eigenen Schwächen sind nicht minder ein Erwerb der praktischen Philosophie der Griechen für weite Kreise geworden, wie die Überzeugung von der inhärenten Sündhaftigkeit, von der Erlösungsbedürftigkeit und dem Werthe einer Menschenseele, die nur in Gott ihre Ruhe findet. Aber man besaß keine sichere Offenbarung, keine umfassende und befriedigende religiöse Gemeinschaft, keinen kräftigen religiösen Genius und keine Betrachtung der Geschichte, welche an die Stelle der nicht mehr werthvollen politischen Geschichte treten konnte; man besaß keine Gewissheit, und man kam aus dem Schwanken zwischen Gottesfurcht und Naturver-

götterung nicht heraus. Dennoch hat sich mit dieser Philosophie, dem Höchsten, was das Zeitalter bot, das Evangelium verbündet, und die Stadien der kirchlichen Dogmengeschichte in den 5 ersten Jahrhunderten entsprechen den Stadien der hellenischen Religionsphilosophie in demselben Zeitraum.

Als Einleitung zum Studium der Dogmengeschichte sind folgende Werke besonders zu empfehlen: SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi, 2. Bd. 1885. WEBER, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. 1880. KUENEN, Volksreligion und Weltreligion, 1883. WELLHAUSEN, Abriss der Geschichte Israel's und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten. 1. Heft 1884). WEISS, Lehrbuch der bibl. Theologie. 4. Aufl. 1884. BALDENSPERGER, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 1888. Leben Jesu von KEIM, WEISS u. A. und die Einleitungen in das N. T. von REUSS, HILGENFELD, MANGOLD, HOLTZMANN und WEISS. WEIZSÄCKER, Apostolisches Zeitalter, 1886. RENAN, Hist. des orig. du Christianisme T. II—IV. PFLEIDERER, das Urchristenthum, 1887. DIESTEL, Geschichte des A. T. i. der christl. Kirche, 1869. SIEGFRIED, Philo v. Alex., 1875. BIGG, The Christian Platonists of Alex. 1886. Die Untersuchungen von FREUDENTHAL (Hellenistische Studien) und BERNAYS. BOISSIER, La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Bde. 1874. RÉVILLE, La réligion à Rome sous les Sévères, 1886 (deutsch von KRÜGER, 1888). FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zu Ausgang der Antonine. 3. Bd. 5. Aufl. MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung. 3. Bd. 1878. LEOPOLD SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde. 1882. HEINZE, Die Lehre vom Logos, 1872. HIRZEL, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, 3 Thle. 1877 ff. Die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie von ZELLER, ÜBERWEG, STRÜMPELL u. A.

Erster Theil.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Vorbereitung.

Erstes Capitel.

Geschichtliche Orientirung.

Das 1. Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist charakterisirt 1) durch das rapide Zurücktreten des Judenchristenthums, 2) durch den religiösen Enthusiasmus und die Kräftigkeit der Zukunftshoffnungen, 3) durch strenge Sittlichkeit nach Maßgabe der Herrngebote, 4) durch die Mannigfaltigkeit und Freiheit der Ausprägungen des Glaubens auf Grund deutbarer Formeln und einer stets bereicherten Überlieferung, 5) durch das Fehlen einer fest umgrenzten, in ihrer Anwendung sicheren, äußeren Autorität in den Gemeinden, 6) durch das Fehlen einer politischen Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander und durch eine feste, aber dem Individuum Spielraum lassende Organisation, 7) durch eine eigenartige, mit den höchsten Ansprüchen auftretende, Thatsachen producirende Schriftstellerei, 8) durch die Reproduction einzelner Sprüche und Ausführungen apostolischer Lehrer bei unsicherem Verständniss für dieselben, 9) durch das Aufkommen von Richtungen, welche den vom Ursprung her begonnenen Process der Verschmelzung des Evangeliums mit den geistigen und religiösen Interessen der Zeit, mit dem Hellenischen, in jeder Hinsicht zu beschleunigen trachteten, sowie durch Unternehmungen, das Evangelium von seinem Ursprung loszulösen und demselben ganz fremde Voraussetzungen unterzuschieben. Zu Letzterem gehört vor Allem die (hellenische) Vorstellung, dass die Erkenntniss nicht eine (charismatische) Zugabe zum Glauben sei, sondern dass sie mit dem Wesen des Glaubens selbst zusammenfalle.

Zweites Capitel.

Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judenthum.

Für die große Mehrzahl der Christen war ein Gemeinsames vorhanden, wie neben Anderem die Thatsache beweist, dass die Ausscheidung des Gnosticismus nur allmählich erfolgt ist. Die Überzeugung, den höchsten Gott zu kennen, das Bewusstsein, ihm verantwortlich zu sein, das Vertrauen auf Christus, die Hoffnung auf ein ewiges Leben, die Erhebung über die Welt — diese Elemente bildeten die Grundstimmung. Im Einzelnen darf hier Folgendes genannt werden:

1. Das Evangelium ist die sichere, weil auf Offenbarung beruhende, Kundgebung des höchsten Gottes, deren gläubige Aufnahme das Heil verbürgt;

2. Der wesentliche Inhalt dieser Kundgebung ist der geistige Monotheismus, die Botschaft von der Auferstehung und dem ewigen Leben, sowie die Predigt von der sittlichen Reinheit und Enthaltung auf Grund der Buße zu Gott und einer einmal gewährten Entsühnung (Taufe) im Hinblick auf die Vergeltung des Guten und Bösen;

3. Vermittelt ist diese Kundgebung durch Jesus Christus, welcher der »in der letzten Zeit« gesandte Heiland ist und mit Gott selbst in einer besonderen Verbindung steht. Er ist der Erlöser (σωτήρ), weil er die volle Erkenntniss Gottes und das Geschenk des ewigen Lebens gebracht hat (γνῶσις und ζωή, resp. γνῶσις τῆς ζωῆς, als Ausdruck für die Summa des Evangeliums). Er ist aber ferner das höchste Vorbild aller sittlichen Tugend, Gesetzgeber und Gesetz für das vollkommene Leben, dazu Besieger der Dämonen und Weltrichter;

4. Die Tugend ist die Enthaltung (als Verzicht auf die Güter dieser Welt, in der der Christ ein Fremdling ist und deren Untergang er erwartet) und die brüderliche Liebe;

5. Die Botschaft Christi ist erwählten Männern, den Aposteln, resp. einem Apostel, übertragen; in ihrer Predigt stellt sich die Predigt Christi selbst dar. Außerdem waltet in den »Heiligen« der Geist Gottes mit seinen Gaben, der zudem noch besondere »Propheten und Lehrer« erweckt, welche Mittheilungen zur Erbauung der Anderen erhalten;

6. Der christliche Gottesdienst ist ein geistiger Opferdienst ohne Ceremonien und statutarische Regeln; die heiligen Handlungen und Weihen, die mit dem Cultus verbunden sind, haben ihren Werth darin, dass geistige Güter mitgetheilt werden.

7. Die durch Geschlecht, Alter, Bildung, Nation zwischen den Menschen gezogenen Schranken fallen für die Christen als Christen weg; die christliche Gemeinde beruht auf göttlicher Auswahl und ist organisirt durch die Geistesgaben; über die Begründung der Auswahl waren die Meinungen getheilt;

8. Da das Christenthum die allein wahre Religion und keine nationale Religion ist, vielmehr der ganzen Menschheit resp. ihrem Kerne gilt, so folgt, dass es mit dem jüdischen Volk und dessen derzeitigem Cultus nichts gemeinsam haben kann. Das jüdische Volk hat mindestens zur Zeit kein Gnadenverhältniss zu dem Gott, dessen Offenbarer Jesus gewesen ist; ob es früher ein solches besessen hat, ist zweifelhaft, gewiss aber ist, dass es jetzt von Gott verworfen ist, und dass alle Gottesoffenbarungen, sofern solche vor Christus überhaupt stattgefunden haben (die Mehrzahl nahm solche an und betrachtete das A. T. als heilige Urkunde), lediglich auf die Berufung des »neuen Volkes« abzielten und die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn vorbereiten sollten.

Drittes Capitel.

Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum.

Quellen: Die Schriften der sog. apost. Väter, Schlüsse aus den Werken der Apologeten des 2. Jahrhunderts. RITSCHL, Entstehung d. altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. v. ENGELHARDT, Das Christenth. Justins, 1878. PFLEIDERER, Das Urchristenthnm, 1887.

1. Die Gemeinden und die Kirche. Sowohl dem Umfange als der Bedeutung nach bildeten den Stamm der Christenheit die in geordneten Gemeinden stehenden Bekenner des Evangeliums, welche das A. T. als die göttliche Offenbarungsurkunde anerkannten und die evangelische Überlieferung als eine öffentliche Botschaft für Alle schätzten und ohne Umdeutung rein und treu festhalten wollten. Jede Gemeinde sollte durch die Kräftigkeit des Glaubens, die Gewissheit der Hoffnung, die heilige Ordnung des Lebens, sowie durch Liebe und Frieden ein Abbild der heiligen Kirche Gottes sein, die im Himmel ist und deren Glieder auf Erden zerstreut sind; sie sollte ferner durch Reinheit des Wandels und thatkräftigen Brudersinn den »Auswärtigen« d. h. der fremden Welt ein Muster sein. In der jüngst entdeckten »Apostellehre« tritt uns der Interessenkreis der noch nicht philosophisch beeinflussten Gemeinden deutlich entgegen. Sie harrten auf die Wiederkunft Christi, schärften ein heiliges Leben ein (»Zwei Wege«, Abhängigkeit der Sitten-

regeln von der jüdisch-alexandrinischen Gnomik und der Bergpredigt) und wussten sich, ohne gemeinsame politische Verbindung, als zu der neuen und doch uralten Schöpfung gehörig, der Kirche, der wahren Eva, der Genossin des himmlischen Christus (Tertull., Apolog. 39 : *corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.* II. Clem. 14 : ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . . ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία).

2. Die Grundlagen des Glaubens d. h. des Bekenntnisses zu dem einen Gott, zu Jesus, resp. auch zu dem h. Geist, bildeten das christlich gedeutete A. T. sammt den Apokalypsen und die fortwährend noch bereicherten Überlieferungen von Christus (ethische und eschatologische Herrnworte einerseits, Verkündigung der Geschichte Jesu andererseits). Der Weissagungsbeweis war die Theologie. Daneben wurden schon frühe kurze Bekenntnissformeln zusammengestellt (ἡ παράδοσις, ὁ παραδοθεὶς λόγος, ὁ κανὼν τῆς παραδόσεως, τὸ κήρυγμα, ἡ διδαχή, ἡ πίστις, ὁ κανὼν τῆς πίστεως, etc.). Die römische Gemeinde hat schon vor 150 folgendes Bekenntniss gebildet, die Grundlage aller späteren: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Alle Überlieferungen von Christus, im A. T., dem Urevangelium, geweissagt, wurden auf das einstimmige Zeugniss der Zwölfapostel zurückgeführt (διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ´ ἀποστόλων). Die Entstehung dieser Instanz, in der die Anfänge des katholischen Traditionsbegriffes gegeben sind, ist geschichtlich dunkel und beruht auf einem a priori. Neben ihr steht, zunächst ohne Verbindung, Paulus mit seinen Briefen, die übrigens fleißig gelesen worden sind.

3. Die Hauptstücke des Christenthums waren der Glaube an Gott, den δεσπότης, und an den Sohn auf Grund des Weissagungsbeweises und der apostolisch bezeugten Herrnlehre, die Disciplin nach Massgabe der Herrnworte, die Taufe, das gemeinsame im Abendmahl culminirende Gebetsopfer und die sichere Hoffnung auf das nahe, herrliche Reich Christi. Die Glaubenserkenntnisse waren sehr mannigfaltig; noch gab es keine geschlossene Glaubenslehre; Phantasie, Speculation

und geistreiche Deutung des A. T. hatten den weitesten Spielraum; denn den Geist sollte man nicht dämpfen. In den cultischen Gebeten kam zum Ausdruck, was die Gemeinde an ihrem Gott und Christus besass; und die Aufgabe, die Welt in Hoffnung auf das Jenseits preiszugeben, erschien als die praktische Seite des Glaubens selbst. Die Auffassungen vom Heil gruppirten sich um zwei Mittelpunkte, die selbst nur lose mit einander verbunden waren, und von denen der eine mehr die Stimmung und Phantasie, der andere die Gedanken bestimmt hat. Einerseits nämlich galt als das Heil das bevorstehende herrliche Reich Christi, welches eine Freudenzeit für die Gerechten auf Erden heraufführen werde (selbst die sinnlichen jüdischen Vorstellungen wurden aus dem Apokalypsen übernommen: Chiliasmus, daher Interesse an der Auferstehung des Fleisches). Andererseits erscheint das Heil in der sicheren und vollständigen Erkenntniss Gottes (und der Welt) gegenüber dem Irrthum des Heidenthums gegeben, und diese Erkenntniss schließt zugleich die gläubige Hoffnung (πίστις) auf das Geschenk des Lebens und alle denkbaren Güter in sich (von hier aus fällt ein schwächerer Accent auf die Auferstehung des Fleisches). Von diesen Gütern besitzt die Gemeinde die Sündenvergebung und Gerechtigkeit schon jetzt, sofern sie eine Gemeinde der Heiligen ist. Aber beide Güter scheinen in ihrem Werthe durch eine moralistische Betrachtung gefährdet, nach der das ewige Leben der Lohn und die Vergeltung für ein wesentlich aus eigener Kraft zu leistendes, vollkommenes sittliches Leben ist. Zwar ist der Gedanke noch wirksam, dass die Sündlosigkeit auf einer sittlichen Neuschöpfung (Wiedergeburt) beruht, die in der Taufe zu Stande kommt; aber er ist überall in Gefahr von dem anderen verdrängt zu werden, nach welchem es neben der aufgeschlossenen Erkenntniss und dem ewigen Leben ein weiteres Heilsgut nicht giebt, vielmehr nur eine Summe von Verpflichtungen, in denen sich das Evangelium als das neue Gesetz (der asketischen Heiligkeit und der Liebe) darstellt. Die Christianisirung des A. T. leistete dieser griechischen Auffassung Vorschub. Zwar war noch ein Sinn dafür vorhanden, dass das Evangelium auch sofern es νόμος ist, ein geschenktes Heil umfasse (νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης — νόμος τῆς ἐλευθερίας — Christus selbst das Gesetz); aber diese Vorstellung ist stets unsicher gewesen und allmählich abhanden gekommen. Die Ausprägung des Evangeliums in den Begriffen γνῶσις (Gott und Welt), ἐπαγγελία (ewiges Leben), νόμος (sittliche Verpflichtung) erschien ebenso deutlich wie erschöpfend, und in jeder Beziehung sollte dabei die πίστις gewahrt bleiben, die sich sowohl in der Erkenntniss, als in der Hoffnung, als in dem Gehorsam darstellt, im Grunde aber

nur πίστις τῆς κλήσεως ist, ein Vorläufiges, da das Heilsgut (sowohl die βασιλεία τοῦ θεοῦ als die ἀφθαρσία) in die Zukunft fällt.

In der Hoffnung auf jene ist das Heil als in einer Gemeinschaft sich realisirend vorgestellt, dagegen erscheint es bei der moralistisch-gnostischen Betrachtung als ein individuelles, und Lohn und Strafe werden als coordinirt vorgestellt, was eine Entleerung des Gottesbegriffs zur Folge hat. Die moralische Betrachtung der Sünde, Sündenvergebung und Gerechtigkeit tritt bei Clemens, Barnabas und Polykarp hinter paulinischen Formeln zurück; aber die Unsicherheit, mit der diese reproducirt werden, zeigt, dass sie nicht eigentlich verstanden sind. Bei Hermas und II Clemens ist Ursache der Sündenvergebung die spontan zu leistende μετάνοια. Die weitverbreitete Vorstellung, dass Getauften schwere Sünden nicht vergeben werden können, leichte Sünden aber nachsiehtig übersehen werden, zeigt den vollen Übergang zu einem theoretisch flachen Moralismus, der indess durch den apokalyptischen Enthusiasmus noch verdeckt war.

4. Das A. T. als Quelle der Glaubenserkenntniss diente 1) zur Entwicklung der monotheistischen Kosmologie, 2) zur Darlegung des Weissagungsbeweises und des Alters des Christenthums (»älter als die Welt«), 3) zur Fundamentirung aller kirlichen Gedanken, Riten und Anordnungen, die man nöthig hatte, 4) zu wirklicher Vertiefung des Glaubenslebens (Psalmen und prophetische Stücke), 5) zur Widerlegung des Judenthums als Nation d. h. zum Nachweise, dass dieses Volk von Gott verworfen sei, entweder nie einen Bund mit ihm gehabt habe (Barnabas) oder nur einen Zornbund oder den Bund verloren habe, dass es das A. T. nie verstanden habe und desshalb aus dem Besitze desselben geworfen sei, wenn es je im Besitze gewesen ist (die Stellung der Großkirche zum jüdischen Volk und seiner Geschichte scheint ursprünglich ebenso schwankend gewesen zu sein, wie die Stellung der Gnostiker zum A. T.). Ansätze zu Correcturen des A. T. im christlichen Sinn haben nicht gefehlt; sie sind durch die Schöpfung des N. T. rudimentär geworden.

5. Die Glaubenserkenntniss war vor Allem Erkenntniss Gottes als des Einzigen, des Überweltlichen, des Geistigen und Allmächtigen: Gott ist der Schöpfer und Regierer der Welt und desshalb der Herr. Aber wie er die Welt als ein schönes, geordnetes Ganze (monotheistische Naturbetrachtung) um der Menschen willen geschaffen hat, so ist er auch zugleich der Gott der Güte und der Erlösung (θεὸς σωτήρ), und erst in der Erkenntniss der Identität des Schöpfer- und Erlöser-Gottes vollendet sich der Glaube an Gott als den Vater. Erlösung aber war

nothwendig, weil die Menschheit und die Welt gleich im Anfang unter die Herrschaft böser Dämonen gerathen ist. Eine allgemein giltige Theorie über den Ursprung dieser Herrschaft war keineswegs vorhanden; aber gewiss und allgemein war die Überzeugung, dass der gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei. Doch ließ der Glaube an den allmächtigen Schöpfer und die Hoffnung auf die Verklärung der Erde den theoretischen Dualismus nicht aufkommen, während der praktische die Stimmung beherrschte. Die Welt ist gut und ist Gottes, aber der Weltlauf ist des Teufels. So wechselte man zwischen der Betrachtung der Welt als eines schönen planvollen Ganzen und zwischen den Eindrücken der Schlechtigkeit des Weltlaufes, der Gemeinheit alles Sinnlichen und der Herrschaft der Dämonen in der Welt.

6. Der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser war mit dem Glauben an Gott, dem Erlöser, aufs engste zusammengeschlossen. Jesus ist κύριος und σωτήρ wie Gott, und häufig brauchte man diese Worte, ohne anzugeben, ob man ihn oder Gott selbst meine; denn in dem Offenbarer und Vermittler des Heils (Jesus) stellt sich der Urheber (Gott) selbst dar (Heilswille und Heilsoffenbarung decken sich); doch richtete man die Gebete an Gott durch Christus. Diese Bezeichnung Jesu (»Christus«) wurde freilich zu einem bloßen Namen, da man für die Bedeutung des »Messias« überhaupt kein Verständniss hatte. Also mussten die Heidenchristen die Würde Jesu durch andere Mittel zum Ausdruck bringen; allein in der eschatologischen Gedankenreihe besaß man doch werthvolle Reminiscenzen an die ursprüngliche Auffassung der Person Jesu. In dem Bekenntniss, dass Gott Jesum erwählt resp. bereitet habe, dass er der »Engel« und »Knecht« Gottes sei, dass er die Menschen richten werde, und in ähnlichen Ausdrücken kamen noch Aussagen über Jesus zum Ausdruck, die der Grundvorstellung entstammen, dass er der von Gott berufene und mit einem Amt betraute Christ sei. Daneben war eine überkommene, doch nicht häufige Bezeichnung »der Lehrer«.

Überkommen und ohne Schwanken festgehalten war aber auch die Bezeichnung »Gottessohn« (nicht »Menschensohn«). Aus ihr ergab sich unmittelbar, dass Jesus in die Sphäre Gottes gehöre, und dass man über ihn denken müsse »ὡς περὶ θεοῦ« (II. Clem. 1). In dieser Formulirung ist in classischer Weise die indirecte theologia Christi, über die kein Schwanken bestand, ausgedrückt. Man muss aber über Jesus denken wie über Gott, 1) weil er der von Gott erhöhte Herr und Richter ist, 2) weil er Erkenntniss und Leben gebracht hat und die Menschen aus der Dämonenherrschaft, aus Irrthum und Sünde herausführt, resp:

führen wird. So ist er σωτήρ, κύριος, θεὸς ἡμῶν, dei filius ac deus, dominus ac deus, aber nicht ὁ θεός. Er ist »unsere Hoffnung«, »unser Glaube«, der Hohepriester unserer Gebete, unser Leben.

Auf diesem Grunde gab es sehr verschiedene Auffassungen von dem Wesen Jesu, welche sämmtlich eine gewisse Analogie zu den griechischen »Theologien«, den naiven und den philosophischen, aufweisen, aber noch keine allgemein giltige Lehren. Zwei Haupttypen lassen sich hier unterscheiden: Jesus galt als der Mensch, den Gott sich erwählt, in dem der Geist Gottes (die Gottheit selbst) gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptianische Christologie), oder Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott), welches Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische Christologie; hier war der Übergang zur Logoschristologie einfach). Diese beiden verschiedenen Christologien (der gottgewordene Mensch und das in Menschengestalt erschienene göttliche Wesen) rückten sich aber in dem Momente sehr nahe, wo man den in den Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes fasste (HERMAS), und wo man andererseits den Titel »Gottes Sohn« für jenes pneumatische Wesen erst von der (wunderbaren) Zeugung ins Fleisch ableitete — Beides aber war die Regel. Trotz dieser Übergangsformen lassen sich aber doch die beiden Christologien deutlich unterscheiden: für die eine ist die Erwählung (Werthlegen auf den wunderbaren Vorgang bei der Taufe) und das »zum Gott Werden«, für die andere ein naiver Doketismus charakteristisch; denn eine Zwei-Naturen-Lehre gab es noch nicht (entweder schien die Gottheit als eine Gabe oder das menschliche Fleisch als zeitweilige Hülle). — Die Formel, Jesus sei purer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen, galt unzweifelhaft von Anfang an und allezeit als anstößig; ebenso die Leugnung des »ἐν σαρκί«; nicht mit derselben Sicherheit aber wurden Formeln verworfen, welche die Person Jesu einfach mit der Gottheit identificirten (naiver Modalismus). Allein eine förmliche Theorie der Identität von Gott und Jesus scheint es in weiteren kirchlichen Kreisen nicht gegeben zu haben; die Annahme der Existenz mindestens eines himmlischen, ewigen Geistwesens neben Gott war durch die ATlichen Schriften, wie man sie verstand, schlechthin gefordert, so dass auch solche dieselbe anerkennen mussten, welche für die Christologie auf jenes himmlische Wesen zu reflectiren keinen Grund hatten.

Die pneumatische Christologie ist überall dort zu finden, wo man

sich mit dem A. T. eingehend beschäftigte und der Glaube an Christus als den vollkommenen Offenbarer Gottes im Vordergrund stand, d. h. bei allen bedeutenden und gebildeteren christlichen Schriftstellern (nicht bei HERMAS, wohl aber bei CLEMENS, BARNABAS, IGNATIUS u. s. w.). Weil sie durch die damalige Auslegung des A. T. geradezu gefordert schien, weil sie allein es gestattete, Schöpfung und Erlösung enge zusammenzuschließen, weil sie den Beweis lieferte, dass die Welt und die Religion auf demselben göttlichen Grunde ruhen, weil die geschätztesten Schriften der christlichen Urzeit sie vertraten, weil sie endlich Raum bot, um die Speculationen vom Logos einzufügen, so gehörte dieser Christologie die Zukunft. Die adoptianische Christologie aber erwies sich als unzureichend gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zu ihrer Geschichte, sowie zum A. T. So haben denn auch die Vertreter der pneumatischen Christologie diese nicht als ein schwankendes Theologumenon vertreten; vielmehr zeigen ihre Ausführungen (CLEMENS, IGNATIUS, BARNABAS, JUSTIN), dass sie sich ein Christenthum ohne den Glauben an das göttliche Geistwesen Christus nicht zu denken vermögen. Dagegen wird in den uns erhaltenen liturgischen Stücken und Gebeten die Präexistenz wenig berücksichtigt: es genügt, dass Jesus jetzt der anzubetende κύριος ist.

Die Vorstellungen vom Werk Christi (Christus als Lehrer: Beschaffung der Erkenntniss, Aufstellung des neuen Gesetzes; Christus als Heiland: Beschaffung des Lebens, Dämonenbesiegung, Vergebung der in der Zeit des Irrthums begangenen Sünden) wurden von den Einen der Überlieferung gemäß (Benutzung paulinischer Briefe) an den Tod und die Auferstehung geknüpft, von den Anderen ohne Verbindung mit diesen Thatsachen behauptet. Selbständige Reflexionen über den Zusammenhang des Heilswerks Christi mit den im Kerygma verkündeten Thatsachen findet man kaum irgendwo; doch wirkte die Vorstellung von dem freiwillig übernommenen Leiden, vom Kreuze und vom Blute Jesu in weiten Kreisen wie ein heiliges Mysterium, in welchem die tiefste Weisheit und Kraft des Evangeliums verschlossen sei (IGNATIUS), wenn auch Kreuzestod und Sündenvergebung keineswegs überall (wie bei CLEMENS, POLYKARP und BARNABAS) in eine Verbindung gesetzt wurden (am wenigsten weiß davon HERMAS). Die Eigenthümlichkeit und Einzigkeit des Werkes des geschichtlichen Christus wurde zudem durch die Annahme bedroht, Christus sei bereits im A. T. Offenbarer Gottes gewesen.

Was die Thatsachen der Geschichte Jesu betrifft, die wirklichen und die geglaubten, so gab ihnen die fortgesetzte Wiederholung im Unterricht und der Angriff der Häretiker eine große Bedeutung. Zu der wun-

derbaren Geburt, dem Tode, der Auferstehung, der Erhöhung und der Wiederkunft trat jetzt erst bestimmt die Himmelfahrt am 40. Tage und — unbestimmter — die Höllenfahrt hinzu, während die Taufgeschichte mehr und mehr zurücktrat. Die Thatsächlichkeit dieser Stücke wurde mit Nachdruck behauptet; aber »Dogmen« waren sie noch nicht; denn weder waren sie mit der Auffassung vom Heilsgut in eine unlösliche Verbindung gesetzt, noch waren sie in ihrem Umfang sicher gestellt, noch waren der Phantasie in der Ausmalung und Auffassung Schranken gezogen.

7. Dass die Gottesverehrung eine rein geistige sein müsse ohne Ceremonien, stand fest. Aller Gottesdienst galt als geistiges Opfer (des Dankes), begleitet von Fasten und Thaten barmherziger Liebe. Als Opfer im engsten Sinn galt das Herrnmahl (Eucharistie), und Alles, was mit ihm in Zusammenhang gesetzt wurde (z. B. die Armenunterstützung), wurde in die Opferidee einbezogen. Von hier aus erhielt trotz der principiellen Geistigkeit Statutarisches doch einen weiten Spielraum. Unter der Betrachtung des Symbolischen wurden die den Hellenen unentbehrlichen »Mysterien« etablirt. Die Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes galt als das Mysterium, durch welches die Sünden der Blindheit völlig beseitigt werden, welches aber darüber hinaus nur Verpflichtungen auferlegt (Todsünden nach der Taufe galten als unvergebbar, doch wurde Gott die Verzeihung vorbehalten, der sie hier und da auch schon auf Erden durch Inspirirte vollzieht. Die Idee und Praxis einer einmaligen »zweiten Buße«, aus der Noth geboren, verbreitete sich indess doch und wurde durch das prophetische Buch des HERMAS begründet). Die Taufe hieß σφραγίς und φωτισμός (keine Kindertaufe); die Verbindung der Taufe mit der Ausrüstung mit dem h. Geist wurde unsicher. Das Abendmahl galt als φάρμακον ἀθανασίας, als geheimnissvolle Mittheilung der Gnosis und des Lebens (s. die Abendmahlsgebete in der Didache; die Sündenvergebung ist hier nicht erwähnt); es war zugleich Gemeindemahl und Opfermahlzeit. Realistisches und Symbolisches verschwammen in ihm, ebenso wie die Ideen der Gabe und der Opferleistung. Hellenische Vorstellungen drangen hier frühe ein (s. IGNATIUS, JUSTIN, Apol. I Schluss).

Die Verfassungszustände der Gemeinden übten bis c. 150 keinen Einfluss auf die Glaubensvorstellungen aus. Doch war in der Hochschätzung der Apostel, Propheten und Lehrer die Grundlage für spätere Entwickelungen gegeben; ferner behauptet schon IGNATIUS, dass die Stellung zum Bischof entscheidend sei für die Stellung zu Gott und

Christus, und andere Lehrer schärfen ein, dass man in Allem den »Alten«, den Apostelschülern, folgen müsse.

Diese Übersicht zeigt, dass die entscheidenden Prämissen für die Entwickelung der katholischen Glaubenslehre schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts und vor dem brennenden Kampf mit dem Gnosticismus vorhanden gewesen sind.

Die Urkunden, die uns aus dem 1. Jahrh. der Heidenkirche erhalten sind, sind dogmengeschichtlich sehr verschieden. In der Didache besitzen wir einen Katechismus für das christliche Leben, abhängig von einem jüdisch-griechischen Katechismus, das specifisch Christliche in den Gebeten und der Kirchenordnung zum Ausdruck bringend. Der Barnabasbrief, wahrscheinlich alexandrinischen Ursprungs, lehrt die richtige (christliche) Deutung des A. T., verwirft die wörtliche Deutung und das Judenthum als teuflisch und folgt in der Christologie wesentlich dem Paulus. Dieselbe Christologie vertritt auch der römische 1. Clemensbrief, der auch sonst paulinische Reminiscenzen (Versöhnung und Rechtfertigung) enthält, sie aber in eine moralistische Denkweise einstellt. Diese ist klassisch repräsentirt durch den Hirten des Hermas und den 2. Clemensbrief, in denen außerdem das eschatologische Element stark hervortritt. Die Christologie Jenes ist adoptianisch; der Verf. des 2. Clemensbriefes hat keine einstimmige Christologie, sondern folgt verschiedenen Motiven. Die Theologie des Ignatius ist insofern die vorgeschrittenste, als er, Gnostiker bekämpfend, Heilsthatsachen in den Vordergrund rückt und seine Gnosis nicht sowohl auf das A. T. als auf die Geschichte Christi richtet. Er versucht es, Jesus Christus κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα zum Mittelpunkt des Christenthums zu machen. Der Brief des Polykarp ist charakteristisch durch seine Abhängigkeit von älteren christlichen Schriftstücken (Paulusbriefen, I. Petr., I. Joh.), somit durch seine conservative Haltung in Bezug auf die werthvollsten Traditionen. Die Praedicatio Petri bezeichnet den Übergang aus der urchristlichen Schriftstellerei in die apologetische (Christus als νόμος und λόγος).

Viertes Capitel.

Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums.

Quellen: Die Schriften des Justin und der altkatholischen Väter, dazu Epiphanius und Theodoret. Fragmente gesammelt von HILGENFELD, Ketzergesch. 1884. Darstellungen von NEANDER, Gnostische Systeme 1818, BAUR, Gnosis 1835, LIPSIUS, Gnosticismus 1860, MÖLLER, Kosmologie i. d. griech. Kirche 1860, s. auch RENAN, Hist. des Orig. du Christianisme T. V—VII.

1. Der Gnosticismus ist eine Erscheinungsform der großen synkretistischen Bewegung des 2. und 3. Jahrhunderts, die eine Folge des Austausches der nationalen Religionen, der Berührung von Orient und

Occident und des Einflusses der griechischen Philosophie auf die Religionen ist. Es handelte sich um die Gewinnung einer Weltreligion, für welche die Menschen nicht als Bürger, sondern nach Massgabe ihrer sittlichen und intellectuellen Fähigkeiten in Betracht kommen. Als Weltreligion wurde das Evangelium erkannt, indess nur insofern, als es sich von der alttestamentlichen Religion und dem A. T. trennen, von der religiösen Philosophie der Hellenen modelliren und auf die überlieferte Cultusweisheit und Mysterienpraxis aufpfropfen liess. Das Mittel, diese künstlichen Verbindungen herbeizuführen, war die allegorische Methode, wie sie die griechischen Religionsphilosophen längst geübt hatten. Die Möglichkeit für das Aufkommen des christlichen Gnosticismus lag darin, dass die christlichen Gemeinden im Reiche in das Erbe der jüdischen Propaganda eingetreten waren, in welcher bereits eine weitgehende Spiritualisirung der alttestamentlichen Religion stattgefunden hatte und in der das intellectuelle Interesse an der Religion entfesselt war. Ferner aber machte das Evangelium Christi, resp. Christus selbst, einen so überwältigenden Eindruck, dass man den mächtigsten Antrieb erhielt, das Höchste, was man besass, ihm unterzuordnen, wobei dann, wie so häufig, das »victus victori legem dat« zu seinem Rechte kam. Endlich verhieß die christliche Predigt von Anfang an eine Gnosis der Weisheit Gottes, speciell die des Paulus eine antinomistische, und die Gemeinden im Reich fassten die christliche Weisheit als λογικὴ λατρεία nach Maßgabe ihres griechischen Verständnisses, verbanden das Geheimnissvolle mit einer wunderbaren Offenheit, das Geistige mit bedeutungsvollen Riten und forderten durch ihre Organisation und ihr »philosophisches Leben« dazu auf, hier das Ideal verwirklicht zu finden, welches der hellenische religiöse Geist damals suchte, nämlich eine Gemeinschaft, die auf Grund göttlicher Offenbarung im Besitze der höchsten Erkenntniss ist und desshalb das heiligste Leben führt, und welche diese Erkenntniss nicht durch Discurse, sondern durch geheimnissvolle, wirkungskräftige Weihen und durch geoffenbarte Lehrsätze übermittelt.

2. Hiermit ist bereits gesagt, dass sich im Gnosticismus der acute Verlauf eines Processes darstellt, der in der Kirche schon früher begonnen und im katholischen System eine langsame und bedingte Entwickelung erfahren hat. Die Gnostiker sind die Theologen des 1. Jahrhunderts gewesen; sie haben zuerst das Christenthum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition und urchristliche Schriften systematisch bearbeitet; sie haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es desshalb den anderen Religionen, auch der alttestamentlichen (nicht nur dem Juden-

thum), bestimmt entgegengesetzt; aber die absolute Religion, die sie an Christus anknüpften, war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung nun gefunden war: so sind sie diejenigen Christen, welche es versucht haben, in schnellem Vorgehen das Christenthum für die hellenische Cultur und diese für jenes zu erobern, und sie haben dabei das A. T. preisgegeben, um sich die Schließung des Bundes zwischen beiden Mächten zu erleichtern. Das Christenthum wird hier eine mysteriöse Theosophie (geoffenbarte Metaphysik und Gesichtsphilosophie), durchwaltet von platonischem Geist und paulinischen Ideen, gebaut aus den Bausteinen alter Cultusweisheit, angeeignet durch Mysterien und erleuchtete Erkenntniss, abgegrenzt durch kühne, z. Th. treffende Kritik gegen die alttestamentliche Religion und den dürftigen Gemeindeglauben. Mithin hat man in den hervorragenden gnostischen Schulen die semitisch-kosmologischen Grundlagen, die hellenisch-philosophische Denkweise und die Anerkennung der Welterlösung durch Christus zu constatiren. Ferner hat man die drei Elemente zu beachten, das speculativ-philosophische, das cultisch-mystische und das dualistisch-asketische. Die Verbindung, in der diese Elemente auftreten, die totale Umsetzung aller ethischen Probleme in kosmologische, endlich die Anschauung, dass die Geschichte Fortsetzung der Naturgeschichte ist, speciell die Erlösung der letzte Act in einem Drama, dessen Ursprung in der Gottheit selbst liegt und dessen Verwickelung die Welt ist — alles dieses ist dem Gnosticismus nicht eigenthümlich, sondern ist eine Stufe der allgemeinen Entwickelung, der philonischen vielfach verwandt und die neuplatonische und katholische anticipirend. Aus der groben Mythologie irgend einer orientalischen Religion wurde durch Umsetzung der concreten Gestalten in speculative und sittliche Ideen, wie »Abgrund«, »Schweigen«, »Logos«, »Weisheit«, »Leben« (oft sind auch die semitischen Namen beibehalten), eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältniss und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der Vorlage bestimmte. So entstand ein philosophisches dramatisches Gedicht, dem platonischen ähnlich, aber ungleich complicirter und darum phantastischer, in welchem gewaltige Mächte, das Geistige und Gute mit dem Materiellen und Schlechten, in eine unheilvolle Verbindung gesetzt erscheinen, aus der aber schließlich das Geistige, unterstützt durch die stammverwandten Mächte, die zu erhaben sind, um je in das Gemeine herabgezogen zu werden, doch wieder befreit wird. Das in das Materielle herabgezogene Gute und Himmlische ist der menschliche Geist, die erhabene Macht, die ihn befreit, ist Christus. Die evangelische Geschichte

ist nicht die Geschichte Christi, sondern eine Sammlung allegorischer Darstellungen der großen Gott-Welt-Geschichte. Christus hat in Wahrheit keine Geschichte; seine Erscheinung in dieser Welt der Mischung und Verwirrung ist seine That, und die Aufklärung des Geistes über sich selber ist die aus dieser That entspringende Wirkung. Diese Aufklärung selbst ist das Leben. Aber sie ist abhängig von der Askese und von der Hingabe an jene von Christus gestifteten Mysterien, in denen man in Gemeinschaft mit einem praesens numen tritt, und die in geheimnissvoller Weise den Process der Entsinnlichung des Geistes befördern. Diese Entsinnlichung soll auch activ geübt werden. Enthaltung ist daher die Losung. So ist also das Christenthum die speculative Philosophie, welche den Geist erlöst (γνῶσις σωτηρίας), indem sie ihn aufklärt, ihn weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet. Die Gnosis ist frei von dem rationalistischen Interesse der Stoa. Die Mächte, die dem Geist Kraft und Leben verleihen, walten im Übervernünftigen. Dorthin führt nur eine auf Offenbarung ruhende, mit μυσταγωγία verbundene μάθησις (nicht exacte Philosophie). Die Grundlehren sind daher folgende: 1) die über alles Denken erhabene, bestimmungslose und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2) die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte böse (nicht seiende) Materie, 3) die Fülle göttlicher Potenzen (Äonen), die theils als Kräfte, theils als reale Ideen, theils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Übergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4) der Kosmos als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloß geduldeten Unternehmen eines untergeordneten Geistes, 5) die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt der Sinnlichkeit durch den Christusgeist, der in heiligen Weihen, Erkenntniss und Askese wirksam ist — so entsteht der vollkommene Gnostiker, der weltfreie, sein selbst mächtige Geist, der in Gott lebt und sich für die Ewigkeit bereitet. Die anderen Menschen sind Hyliker. Doch unterscheiden hervorragende Lehrer (Schule Valentin's) auch zwischen Hylikern und Psychikern, letztere die Gesetzesmenschen, die von Gesetz und Glauben leben, für welche der Gemeindeglaube gut genug, resp. nothwendig ist. Der Schwerpunkt der gnostischen Systeme ruhte nicht in ihren wechselnden, uns auch nur unsicher bekannten Details, sondern in ihrem Ziel und ihren Grundvoraussetzungen.

3. Die Erscheinungsformen des Gnosticismus waren so bunt wie mög-

lich (Gemeinden, Asketenvereine, Mysterienculte, geschlossene Schulen, zwanglose Erbauungsvereine, Unterhaltungen durch christliche Schwindler und betrogene Betrüger, Versuche neuer Religionsstiftungen nach dem Muster und unter dem Einfluss der christlichen). Demgemäß war auch das Verhältniss zum Gemeinchristlichen und zu den Gemeinden sehr verschieden. Der »Gnosticismus« reichte einerseits bis in das Herz der Gemeinden, sofern doketische und dualistisch-asketische Neigungen weit verbreitet waren und die Umdeutung des Kerygmas vielfach geübt wurde; andererseits gab es »gnostische« Vereinigungen, die sich separirten, ja die die Gemeindeverbände verabscheuten. Für die Dogmengeschichte kommt der rechte Flügel des Gnosticismus und der eigentliche Stamm, die großen gnostischen Schulsecten (Basilidianer, Valentinianer), besonders in Betracht. Letztere wollten eine höhere Ordnung von Christen über den geduldeten Gemeinchristen, den Psychikern, darstellen. Mit ihnen ist hauptsächlich gekämpft worden, und sie waren die Theologen, von denen man gelernt hat, die zuerst Lehrbücher der Dogmatik und Ethik, wissenschaftliche und exegetische Abhandlungen geschrieben, kurz die christlich-theologische Litteratur begründet und die Bearbeitung der christlichen Tradition begonnen haben. Die Ausscheidung dieser Gnostiker und des rechten Flügels (Enkratiten, »Doketen«, Tatian) konnte nur langsam gelingen und ist eine Folge der Consolidirung der Gemeinden zur katholischen Kirche, die durch die gnostische Bewegung hervorgerufen ist.

Der Ursprung des Gnosticismus ist aus den allgemeinen Bedingungen, unter denen die christliche Predigt auf römischem Boden stand, und aus ihrer Anziehungskraft als sichere Botschaft von der Erkenntniss, dem Leben und der Enthaltung, angeschlossen an eine göttliche Person, die auf Erden erschienen ist, hinreichend erklärt. Die Kirchenväter machen neben den Dämonen bald das vielgespaltene Judenthum, bald den samaritanischen Messias Simon, bald die griechischen Philosophen, zuletzt auch den Ungehorsam wider das kirchliche Amt für den Ursprung verantwortlich. In alledem liegt eine particula veri, wie leicht zu zeigen; speciell hat der zum christlichen Gnosticismus führende Synkretismus unzweifelhaft auf samaritanisch-syrischem Boden einerseits, auf alexandrinischem andererseits seine Hauptquartiere gehabt; allein es ist nicht zu übersehen, dass überall im Reiche die Bedingungen zu spontanen Bildungen vorhanden gewesen sind. Eben desshalb lässt sich eine Entwickelungsgeschichte des Gnosticismus nicht schreiben, selbst wenn wir mehr von den einzelnen Bildungen wüssten als wir wissen. Man kann nur zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gnostikern unterscheiden, letz-

tere nach ihrer größeren oder geringeren Entfernung vom gemein Christlichen, die sich namentlich in der Schätzung des A. T. und des Demiurgen ausspricht, gruppiren und außerdem die Züge aufsuchen, in denen uns in unbefangen gelesenen christlichen Schriften »Gnostisches« entgegentritt. Dass die ganze vielarmige Bewegung, in der der Hellenismus mit allen seinen guten und schlimmen Kräften sich das Evangelium anzupassen suchte, allmählich christlicher resp. kirchlicher geworden ist, liegt in der Natur der Sache. Desshalb aber darf man doch nicht für das 2. Jahrhundert die Systeme chronologisch nach dem Maße ihrer Christlichkeit gruppiren, so gewiss die Regel gilt, dass Versuche wie der des Karpokrates der ältesten Zeit und nicht der späteren angehören.

4. Erscheinen auch die Unterschiede zwischen dem gnostischen Christenthum und dem gemein Kirchlichen sowie der späteren kirchlichen Theologie zum Theil als fließende, sofern man auch hier das Erkenntnissmoment besonders betonte, das Evangelium in ein vollkommenes Wissen um die Welt zu verwandeln sich anschickte, die πίστις durch die γνῶσις überboten sein ließ, die griechische Philosophie in steigendem Maße verwendete, die Eschatologie einschränkte, doketischen Ansichten Raum ließ und eine strenge Askese schätzte, so war doch 1) zur Zeit der Blüthe des Gnosticismus dies Alles in der Großkirche nur in Keimen oder Fragmenten vorhanden, 2) hielt die Großkirche an den im Taufbekenntniss fixirten Thatsachen und an den eschatologischen Erwartungen, ferner am Weltschöpfer als höchstem Gott, an der Einheit Jesu Christi und am A. T. fest und lehnte darum den Dualismus ab, 3) trat sie für die Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechts ein und desshalb für die Einheitlichkeit und universale Tendenz des christlichen Heils, und 4) lehnte sie jede Einschleppung neuer, namentlich orientalischer Mythologien ab, hierbei von dem altchristlichen Bewusstsein und einer gewissen Verständigkeit geleitet. Dennoch hat die Kirche, indem sie den Gnosticismus bestritt, sehr viel von ihm gelernt. Um welche Hauptsätze es sich gehandelt hat, sei kurz hier angeführt (das beigesetzte »pos.« soll besagen, dass die betreffende gnostische These auch von positiver Bedeutung für die Entwickelung der kirchlichen Anschauung und Lehre geworden ist):

(1) Das Christenthum, welches die allein wahre und absolute Religion ist, umschließt ein geoffenbartes Lehrsystem (pos.),

(2) der Offenbarer ist Christus (pos.), aber Christus allein und Christus nur sofern er erschienen ist (kein ATlicher Christus). Diese Erscheinung ist selbst die Erlösung, die Lehre ist die Verkündigung von derselben und von ihren Voraussetzungen (pos.),

(3) die christliche Lehre ist aus der kritisch untersuchten apostolischen Tradition zu schöpfen; dieselbe liegt in apostolischen Schriften und in einer von den Aposteln stammenden Geheimlehre vor (pos.); als öffentliche ist sie zusammengefasst in der regula fidei (pos.), als esoterische wird sie von berufenen Lehrern fortgepflanzt,

(4) die Offenbarungsurkunden (apost. Schriften) müssen, eben weil sie solche sind, durch das Mittel der Allegorie bearbeitet werden, um ihnen den tieferen Sinn zu entlocken (pos.),

(5) was die einzelnen Stücke der regula anlangt, wie die Gnostiker sie fassten, so sind hauptsächlich folgende bemerkenswerth:

(a) die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und damit die Entgegenstellung von Erlösung und Schöpfung resp. auch die Trennung des Offenbarungs- und Schöpfungsmittlers,

(b) die Trennung des höchsten Gottes vom Gott des A. T. und damit die Verwerfung des A. T., resp. die Behauptung, dass das A. T. keine — oder nur in gewissen Theilen — Offenbarungen des höchsten Gottes enthalte,

(c) die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie,

(d) die Behauptung, dass die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall, resp. aus einem widergöttlichen Unternehmen entstanden und daher das Product eines bösen oder mittleren Wesens sei,

(e) die Lehre, dass das Böse der Materie inhärent, also eine physikalische Potenz sei,

(f) die Annahme von Äonen, resp. realen Kräften und himmlischen Personen, in denen sich die Absolutheit der Gottheit entfalte,

(g) die Behauptung, dass Christus eine bisher unbekannte Gottheit verkündet habe,

(h) die Lehre, dass man in Jesus Christus — mit Recht sahen die Gnostiker in seiner Person die Erlösung, aber sie haben die Person auf das Wesen reducirt — den himmlischen Äon Christus und die menschliche Erscheinung desselben stark unterscheiden und jeder Natur ein »distincte agere« beilegen müsse (nicht der Doketismus, sondern die Zwei-Naturenlehre ist das Charakteristische). Demgemäß nahmen die Einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen wirklichen Menschen hielten. Die Anderen, wie ein Theil der Valentinianer — ihre Christologie war höchst complicirt und verschieden —, lehrten, dass der Leib Jesu ein himmlisch-psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schooß der Maria enstammt sei. Die

Dritten endlich, wie Satornil, erklärten, dass die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma gewesen sei, und stellten consequent die Geburt Christi in Abrede,

(i) die Umsetzung der ἐκκλησία (dass die himmlische Kirche als ein Äon galt, war keine Neuerung) in das Collegium der Pneumatiker, die allein die höchste Seligkeit genießen werden, während die Hyliker dem Untergang verfallen und die Psychiker mit ihrer ψιλὴ πίστις nur eine niedere Seligkeit erhalten,

(k) die Verwerfung der gesammten urchristlichen Eschatologie, speciell der Wiederkunft Christi und der Auferstehung des Fleisches; damit verbunden die Behauptung, dass von der Zukunft nur die Befreiung des Geistes von der sinnlichen Hülle zu erwarten sei, während der über sich selbst aufgeklärte und seines Gottes gewisse Geist die Unvergänglichkeit besitze und nur auf die Einführung in das Pleroma warte,

(l) die dualistische Ethik (strenge Askese), die hie und da in Libertinismus umgeschlagen sein mag.

Wie stark der Gnosticismus den Katholicismus anticipirt hat, lässt sich namentlich an seiner Christologie und Erlösungslehre, seiner Cultusmagie und Sacramentslehre und an seiner wissenschaftlichen Litteratur erweisen.

Fünftes Capitel.

Das Unternehmen Marcions, die Alttestamentliche Grundlage des Evangeliums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren.

Zu den Gnostikern wie Basilides und Valentin darf Marcion nicht gerechnet werden; denn 1) leitete ihn kein metaphysisches, auch kein apologetisches, sondern ein rein soteriologisches Interesse, 2) legte er darum auf das reine Evangelium und den Glauben (nicht auf die Erkenntniss) allen Nachdruck, 3) verwendete er für seine Auffassung vom Christenthum — wenigstens principiell — die Philosophie nicht, 4) war er bestrebt, nicht Schulen von Wissenden zu gründen, sondern die Gemeinden allerorts, deren Christenthum er für gesetzlich (judaisirend) und die freie Gnade verleugnend hielt, nach dem wahren paulinischen Evangelium zu reformiren. Erst als er damit nicht durchdrang, bildete er eine eigene Kirche. Völlig hingenommen von der Neuheit, Einzigkeit und Herrlichkeit der Gnade Gottes in Christus, glaubte er die scharfen

Antithesen des Paulus (Gesetz und Evangelium, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit) zum Fundamente der religiösen Betrachtung machen und auf zwei Principien, den gerechten und zornigen Gott des A. T., der mit dem Weltschöpfer identisch sei, und den vor Christus unbekannten Gott des Evangeliums, der nur die Liebe und das Erbarmen sei, vertheilen zu müssen. Dieser schroffe Dualismus — ein Paulinismus ohne Dialektik, A. T. und judenchristliche Geschichtsbetrachtung — ist doch nicht ohne Beeinflussung seitens der syrischen Gnosis (Cerdo) von M. ausgestaltet worden. Mit dem ethischen Gegensatz des Erhabenen und Guten einerseits und des Kleinlichen, Gerechten und Harten andererseits verband sich doch der Gegensatz des Unendlichen, Geistigen und des Beschränkten, Sinnlichen in einer Weise, welche die Probleme wieder ins Kosmologische herabzuziehen drohte. Im Einzelnen ist Folgendes besonders wichtig:

1. Das A. T. wurde von Marcion seinem Wortsinn nach mit Ablehnung jeder allegorischen Deutung erklärt und als Offenbarungsbuch des Weltschöpfers und Judengotts anerkannt, aber eben desshalb in schroffen Gegensatz zu dem Evangelium (s. die Antithesen) gestellt, dessen Inhalt M. lediglich aus Sprüchen Jesu und den paulinischen Briefen ermittelte, nachdem er dieselben von angeblichen judaistischen Verfälschungen gereinigt. Diese Fälschungen waren seiner Meinung nach sehr alt, da die zwölf Apostel Jesum nicht verstanden und sein Evangelium nach dem A. T. missdeutet haben. Paulus, von Christus zum Ersatze berufen, sei der einzige, der eingesehen, dass Jesus einen bisher unbekannten Gott der Gnade im Gegensatz zu Jehovah verkündet habe. Als auch seine Predigt verdunkelt worden, sei er, Marcion, mit der Wiederherstellung des reinen Evangeliums betraut worden. In dieser Eigenschaft hat ihn seine Kirche anerkannt und z. B. seinen »Antithesen« eine Art von kanonischem Ansehen gegeben.

2. Der Gottesbegriff und die Christologie Marcions sind der gnostischen insofern ähnlich, als auch er im Gegensatz zur Großkirche die Neuheit, Einzigartigkeit und Absolutheit des Christenthums zum deutlichsten Ausdruck bringt; er überbietet die Gnostiker noch, sofern er den ganzen Menschen als Erzeugniss des Weltschöpfers fasst und in der Natur des Menschen nichts findet, was dem Gott der Liebe stammverwandt ist. Aber Liebe und Gnade ist nach M. das ganze Wesen der Gottheit; die Erlösung ist die unbegreiflichste That göttlichen Erbarmens, und Alles, was der Christ besitzt, verdankt er *einzig* Christus, der die Erscheinung des guten Gottes selber ist. Er hat durch sein Leiden die, welche an ihn *glauben*, dem Weltschöpfer abgekauft und für sich gewonnen.

Der strenge Doketismus aber, den M. lehrte, die Behauptung, dass nur die Seelen der Menschen gerettet werden, der Verzicht auf die Wiederkunft Christi und die harte, bis zum Eheverbot gesteigerte Askese (trotz des Gedankens, dass die Liebe Gottes das neue Leben zu beherrschen habe), sind Beweise dafür, dass M. bis zu einem gewissen Grad dem Hellenismus gegenüber wehrlos gewesen ist; andererseits zeigen die eschatologischen Gedanken, dass er den Rückgang zur Monarchie des guten Gottes gesucht hat.

3. Die Absicht, die Kirche des reinen Evangeliums wiederherzustellen und die Erlösten als die von dem Gott dieser Welt Gehassten zu sammeln, hat M. veranlasst, evangelische Schriften zu einer Sammlung mit normativem Charakter zu vereinigen (Luc. Ev. u. 10 paulinische Briefe), bestimmte Grundsätze für ihre Auslegung aufzustellen und die Gemeinden in fester, aber freier Organisation zusammenzuschließen. Da er das A. T. verwarf, ebenso jede natürliche Religion, Philosophie und Geheimtradition, so musste er die Frage, was christlich sei, aus geschichtlichen Urkunden beantworten. Hier, wie in mancher anderen Hinsicht, ist er der katholischen Kirche vorangegangen.

4. Die tiefe Auffassung, dass die in der Natur und Geschichte waltenden Gesetze und der Lauf der bürgerlichen Gerechtigkeit das Widerspiel zu den Thaten göttlichen Erbarmens seien, und dass demüthiger Glaube und herzliche Liebe den eigentlichen Gegensatz zu Tugendstolz und Selbstgerechtigkeit bilden — diese Auffassung, welche das Christenthum Marcions beherrscht und ihn von aller rationalistischen Systematik abgehalten hat, wurde in seiner Kirche in der Folgezeit nicht rein festgehalten. Im Interesse, die Lücken und Widersprüche der Auffassung zu heben, schritten einige Schüler zu einer Dreiprincipienlehre, andere zum vulgären Dualismus vor, ohne indess die Grundgedanken des Meisters ganz aufzugeben. Apelles aber, M.'s größter Schüler, kehrte zum Bekenntniss des einen Gottes zurück, ohne im Übrigen die Auffassung des Meisters fallen zu lassen, ja werthvolle Andeutungen weiter verfolgend, die M. gegeben hatte.

Die Kirchenväter haben M. als den schlimmsten Häretiker bekämpft. Besonders in der Auseinandersetzung mit ihm ist die altkatholische Kirchenlehre entwickelt worden.

Sechstes Capitel.

Anhang: Das Christenthum der Judenchristen.

1. Das ursprüngliche Christenthum ist seiner Erscheinung nach christliches Judenthum gewesen, die Schöpfung einer universalen

Religion auf dem Boden der alttestamentlichen; daher behielt es auch, soweit es nicht hellenisirt wurde — und das ist niemals völlig geschehen —, die jüdischeu Züge seines Ursprungs bei, vor allem das A. T. als Offenbarungsurkunde. Demgemäß ist jede Art der Ausbeutung des A. T. christlich, welche von dem Gedanken ausgehend, die Christenheit sei das wahre Israel, das A. T. auf die christlichen Einrichtungen und Lehren bezieht, einerlei ob dabei eine mehr realistische oder spiritualistische Auslegung befolgt wird. Die Frage nach den Principien der Auslegung ist so lange ein innerkirchliches Problem, als der jüdischen Nation als solcher kein Vorrang eingeräumt und die Abschaffung der jüdischen Ceremonien und des Gesetzes behauptet wird. Daher ist die Bezeichnung »Judenchristenthum» ausschließlich für solche Christen zu verwenden, welche im ganzen Umfang oder in irgend welchem Maße, sei es auch in einem Minimum, die nationalen und politischen Formen des Judenthums und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christenthum, mindestens für das Christenthum geborener Juden, wesentlich festhielten oder diese Formen zwar verwarfen, aber doch eine Prärogative des jüdischen Volkes auch im Christenthum annahmen (Papias trotz des Chiliasmus, der Verf. der Didache trotz der Übertragung der alttestamentlichen Priesterrechte auf die christlichen Propheten, Hermas trotz der fehlenden altgriechischen Philosophie, die adoptianischen Christologen trotz der Verwerfung des Logos sind keine Judenchristen, wohl aber Paulus wegen Röm. 11). Die stärkere Ausbeutung des A. T.'s zu Gunsten der katholischen Cultus-, Lehr- und Verfassungsordnung ist so wenig ein Zeichen fortschreitenden Judenchristenthums in der großen Kirche, dass sie vielmehr der fortschreitenden Hellenisirung parallel geht und durch sie hervorgerufen ist. Die Formel »das neue Gesetz« in der katholischen Kirche ist nicht judaistisch, sondern antijudaistisch, ließ aber freilich Raum, in steigendem Maße alttestamentliche Gebote in die Kirche einzuschleppen.

2. Das Judenchristenthum, einst ein mächtiger Gegner des Paulus, ist durch die Wirkung desselben und anderer Lehrer sowie durch die eingeborene Kraft des Evangeliums überwunden worden. Durch den Fall Jerusalems wurde diese Überwindung besiegelt. Seitdem ist es kein Factor in der Kirchengeschichte mehr gewesen, während das Judenthum ein solcher geblieben ist (Einfluss des Judenthums auf die Kirchen des äußersten Orients im 4. und 5. Jahrh.). Aber Judenchristen (Ebioniten, Nazaräer) erhielten sich lange, und unter ihnen dauerten die Unterschiede fort, die sich schon im apostolischen Zeitalter ausgebildet hatten. Von der großen Kirche ursprünglich nicht durch »Lehren«,

sondern durch die Grundsätze des socialen kirchlichen Lebens, der Sitte und der Missionspraxis geschieden, waren unter ihnen selbst folgende Punkte controvers; 1) ob die Gesetzesbeobachtung eine oder die entscheidende Bedingung für den Empfang des messianischen Heiles sei, 2) ob sie auch von den im Heidenthum geborenen Christen zu fordern sei, um sie als Christen anerkennen zu können, 3) ob und in wie weit man Gemeinschaft mit Heidenchristen, die das Gesetz nicht halten, pflegen dürfe, 4) ob Paulus ein erwählter Diener Christi oder ein gottverhasster Eindringling gewesen sei, 5) ob Jesus ein Sohn Josephs gewesen oder vom h. Geist wunderbar gezeugt worden sei. Demgemäß gab es Schattirungen innerhalb des Judenchristenthums (nicht zwei streng geschiedene Parteien). Litterarisch scheinen diese von den Juden verstossenen Judenchristen wenig thätig gewesen zu sein, (doch s. Symmachus); ihr Evangelium war das den Synoptikern verwandte Hebräerevangelium (Zeugnisse über sie bei Justin, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius). Noch Justin hielt die liberalen Judenchristen, welche nur für ihre Person das Gesetz beobachteten und sich zu den Heidenchristen freundlich stellten, für christliche Brüder. Noch trennte kein christologisches Bekenntniss, kein N. T., und auch in den eschatologischen Erwartungen konnten sich Heiden- und Judenchristen noch verständigen. Aber je mehr sich das Judenchristenthum aus der großen Welt zurückzog und je fester sich die katholische Kirche in Lehre und Verfassung zusammenschloss (dazu Schöpfung des N. T.) und ihre Logoschristologie ausbildete, um so fremder, häretischer erschien das Judenchristenthum, das man sogar seit Irenäus mit dem Gnosticismus in eine Kategorie stellte. Doch haben einige orientalische Väter sich ein besseres Urtheil bewahrt.

3. Das Judenthum war im 1. Jhrh. ein sehr complicirtes, von fremden Einflüssen bestimmtes Gebilde (hellenistisches Judenthum, Samaritaner, »Secten«). Demgemäß gab es schon frühe auch »gnostische« Judenchristen (Irrlehrer zu Colossä, s. auch die Pastoralbriefe; — andererseits Simon Magus, Menander), welche angelologische Speculationen (sie sind übrigens auch den Phärisäern und Apokalyptikern nicht fremd) in das Christenthum einschleppten, kosmologische Erkenntnisse und Mythen verwertheten, durch Beides den Gottesbegriff sublimirten, das Gesetz halbirten, corrigirten oder umdeuteten (Verwerfung der blutigen Opfer) und zu einer eigenthümlichen Askese und Cultusmysterien anleiteten. Sie haben sich bis tief in die byzantinische Zeit erhalten. Cerinth (um 100) hielt an gewissen Gesetzesbestimmungen (Beschneidung) fest und verkündete ein grobsinnliches Zukunftsreich; aber andererseits unter-

schied er den höchsten Gott vom Weltschöpfer, übte Kritik am Gesetz und unterschied in dem Erlöser den Menschen Jesus und den mit dem h. Geist identificirten Christus. Einen anderen Zweig dieses Judenchristenthums lernt man aus den Pseudoclementinen kennen. Hier, d. h. wie es scheint in ihren Quellen, ist der Versuch gemacht, den Gedanken, dass das Evangelium die Wiederherstellung des reinen Mosaismus sei, mit den Mitteln des stoischen Rationalismus einerseits, der orientalischen mythologischen Kosmologie andererseits apologetisch zu befestigen. Die sich widersprechenden Vorstellungen des stoischen Naturalismus und einer durch Propheten vermittelten positiven Offenbarung sollen in der Idee von dem einen Propheten, der von Adam ab in verschiedenen Gestalten aufgetreten ist, vereinigt werden. Das Evangelium gilt als die Wiederherstellung der Ur- und Universalreligion, die der aller particularen Bestimmungen (Beschneidung, Opfergesetze) entkleidete Mosaismus ist. Christus ist der eine wahre Prophet, der, wie es scheint, auch mit dem Uradam identificirt wurde. Der stoische Gedanke der λόγοι ist übernommen, aber durch eine dualistisch gefasste Äonenspeculation, in der die alte semitische Grundlage durchschimmert (Männlich-weiblich; Neutralisation der ethischen Gegensätze in Gott dem Erhabenen), ersetzt. Platonische Elemente sind schwerlich nachweisbar. Stark ausgeprägt aber ist neben der apologetischen Tendenz die polemische. Dieselbe richtet sich in der Form einer Bestreitung des Simon Magus gegen alle Formen des heidenchristlichen Gnosticismus (auch gegen Marcion), während in den Quellenschriften wahrscheinlich auch eine Polemik gegen Paulus enthalten war. Die Polemik und die Mittel, welche dabei gebraucht werden, zeigen, dass die katholische Kirche bereits existirte. Daher gehören die Pseudoclementinen dem 3. Jhrh. an. Dabei bleibt vorbehalten, dass ihre Compilatoren ältere antipaulinische Schriften der Judenchristen verwendet haben. Weiter aber ist wahrscheinlich, dass die letzten Redactoren gar nicht Judenchristen gewesen sind, dass also die oben zusammengestellten Merkmale nicht den Standpunkt irgend einer Gruppe charakterisiren, sondern zufällig dadurch zusammengekommen sind, dass alte judenchristliche Quellenschriften durch sehr verschiedene Hände gingen und arglos tradirt und bearbeitet wurden. In diesem wahrscheinlichen Fall ist die Ermittelung eines »pseudoclementinischen Systems« eine fruchtlose Aufgabe; man hätte den letzten Erzähler vielmehr als einen katholischen Christen anzusehen, der übernahm, was ihn und Andere interessirte, freilich aber kein Schüler des Irenäus oder Origenes gewesen ist. Ob unter solchen Umständen die reinliche Ausscheidung der gnostisch-judenchristlichen-antipaulinischen Quellen noch gelingen

kann, ist fraglich. Eine dritte Gruppe, die nicht, wie die vorige, im besten Fall eine litterarische Existenz geführt hat, bilden die Elkesaiten (in Syrien, Vorstoß nach Rom am Anfang des 3. Jhrh.). Es sind das solche Judenchristen, in deren Kreisen die ATliche Religion durch Naturspeculationen völlig zersetzt war, die zwar die Idee des Prophetismus resp. Jesu als des Propheten festhielten, aber einem neuen Propheten folgten, der auf Grund eines neuen Offenbarungsbuches die Religion durch Buß- und Cultusordnungen (Waschungen) erst vollendet habe. Eine Reihe von Zügen an diesem eigentlich nicht mehr christlichen Judenchristenthum (Quellen: Hippolyt, Eusebius, Epiphanius), nämlich der strenge Monotheismus, die partielle Kritik am A. T., die Verwerfung der blutigen Opfer, das Verbot des Weingenusses, die häufigen Waschungen, die Connivenz in Bezug auf die Ehe, die Verkümmerung der messianischen Idee zur Vorstellung vom Propheten, der Fortfall der Versöhnungsidee und, wie es scheint, auch des Reichsgedankens, die hohe Schätzung selbst noch der Verwandten des Propheten — finden sich in dem Islam wieder, der nicht ohne Beeinflussung seitens dieses »Judenchristenthums«, welches wohl mit den Zabiern verwandt ist, entstanden ist. — Die große Kirche hat sich um dasselbe wenig bekümmert.

Zweites Buch.

Die Grundlegung.

Erstes Capitel.

Geschichtliche Orientirung.

Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche 1857. Renan, Origines T. V—VII.

1. Das zweite Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist charakterisirt durch den siegreichen Kampf gegen die Gnostiker, Marcion und den urchristlichen Enthusiasmus, d. h. durch die Ablehnung der acuten Hellenisirung einerseits und die Unterdrückung der ursprünglichen christlichen Stimmung, Disciplin und z. Th. auch der Hoffnung andererseits. Man rettete einen bedeutenden Theil des Urchristenthums durch Fixirung der Tradition (den Glauben an den Schöpfer- und Erlösergott); aber man ging nun um so unbefangener auf die Welt und ihre Weisheit ein, da man glaubte, an der apostolischen Schriftensammlung, der apostolischen Glaubensregel, dem apostoli-

schen Amt die sichere Gewähr der Christlichkeit zu besitzen. Man zügelte den Subjectivismus der christlichen Frömmigkeit und schränkte die phantastische Mythenbildung sowie die Aufnahme ganz fremder Stoffe in die Glaubenslehre ein; aber man band den Einzelnen an eine heilige Urkunde und an den Priester, indem man ihn dem festgefügten bischöflichen Verbande der einen, heiligen, apostolischen, katholischen Kirche unterwarf, die man als Seligkeitsanstalt mit der Stiftung Christi identificirte. Man widerlegte endlich die gnostischen Systeme; aber man schuf selbst aus dem Kerygma mit den Begriffen der griechischen Philosophie ein wissenschaftliches Glaubenssystem, ein ausgezeichnetes Mittel, die Kirche der gebildeten Welt zu empfehlen, aber den Laien ein den Glauben verdunkelndes Geheimniss oder eine Verdeutlichung des Evangeliums im Sinne der griechischen Religionsphilosophie.

2. Die Aufgabe der Dogmengeschichte für den Zeitraum von c. 150—300 ist eine doppelte: erstlich hat sie die Entstehung des Katholicismus als Kirche zu beschreiben, d. h. die Entstehung und Entwickelung der apostolisch-katholischen Maßstäbe (Glaubensregel, N. T., kirchliches Amt; Maßstäbe für die Heiligkeit der Kirche), durch welche die Gemeinden zu der einen empirischen Kirche, die doch die apostolische, wahre und heilige sein soll, erwachsen sind. Zweitens hat sie die Entstehung und Entwickelung der wissenschaftlichen Glaubenslehre zu schildern, wie dieselbe an der Peripherie der Kirche zum Zweck der Apologetik entstanden ist, freilich nicht als ein Fremdes, vielmehr im genauesten Zusammenhang mit den Intentionen des ältesten Heidenchristenthums (s. Buch I c. 3); wie sie, die ursprünglich lediglich durch die Offenbarung versicherte monotheistische Kosmologie, Logoslehre und Moraltheologie gewesen ist, dann im gnostischen Kampf sich mit dem Heilsgedanken der antiken Mysterien einerseits, mit dem kirchlichen Kerygma und ATlichen Gedankenreihen andererseits verbunden hat (Irenäus, Hippolyt, Tertullian) und zu einem complicirten Gebilde (philosophische, kerygmatische, biblische und urchristlich-eschatologische Elemente) geworden ist; wie sie weiter durch die Alexandriner zu einem hellenistischen synkretistischen System für katholische Gnostiker umgeschmolzen worden ist (Vorbild des Philo und Valentin), und wie dann die große Spannung zwischen der wissenschaftlichen Dogmatik und dem traditionellen Glauben deutlich hervorgetreten ist, die schon im 3. Jahrhundert ihre Lösung grundlegend so empfangen hat, dass die Ziele der wissenschaftlichen Dogmatik und ein Theil ihrer Lehren (vor allem die Logoslehre) als der Glaube von der Kirche adoptirt wurden, während man Anderes bei Seite ließ oder bekämpfte, die reali-

stischen Sätze des Kerygmas gegen spiritualisirende Umsetzung schützte und das Recht der Unterscheidung einer Glaubenslehre für die Denkenden und eines Glaubens für die Unwissenden (so Origenes) principiell in Abrede stellte. Die vier Stufen der Entwickelung des Dogmas (Apologeten, altkatholische Väter, Alexandriner, Methodius nebst Consorten) entsprechen der fortschreitenden religiösen und philosophischen Entwickelung des Heidenthums in jener Zeit: philosophischer Moralismus, Heilsidee (Mysterientheologie und -praxis), Neuplatonismus und reactionärer Synkretismus.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche.

Zweites Capitel.

Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christenthum. Die katholische Kirche.

Die drei apostolischen Normen (Glaubensregel, N, T., Amt) — s. Iren. III, 1 sq., Tertull. de praesc. 21. 32. 36*) — haben sich zwar in den verschiedenen Provincialkirchen zu verschiedener Zeit, aber alle drei stets gleichzeitig eingebürgert. Sie haben an den kurzen kerygmatischen Bekenntnissen, an der Autorität des κύριος und der apostolischen Tradition sowie an den Gemeindeleseschriften, endlich an dem Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer, resp. der »Alten« und der Leiter der Einzelgemeinden ihre Vorstufen gehabt.

A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel (Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, 4 Bde.). Von Alters her gab es in den Gemeinden ein Kerygma

*) De praescr. 21: »Constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit.« 36: »Videamus quid (ecclesia Romana) didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.« 32: »Evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem.«

von Christus (s. Buch I c. 3 sub 2) und kurze Bekenntnissformeln (Vater, Sohn und Geist), speciell in der römischen Gemeinde mindestens seit ± 140 ein festes Taufbekenntniss (wahrscheinlich auch in kleinasiatischen). Diese Bekenntnisse waren »der Glaube«, galten als die Quintessenz der apostolischen Verkündigung und wurden daher auf Christus, resp. auf Gott selbst, zurückgeführt. Aber als apostolische »Regel des Glaubens« galt überhaupt Alles, was unveräusserlich erschien, z. B. auch das christliche Verständniss des A. T. Fixirt war indess ausser jenem römischen Symbol wahrscheinlich nichts, und die Sittenregeln (διδαχὴ κυρίου) standen mindestens auf der gleichen Stufe mit jenem Kerygma von Christus. Von Anfang an schärfte man aber im Unterricht, in den Ermahnungen und vor Allem bei Bekämpfungen von Irrlehren ein: ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας, καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα (I Clem. 7; vgl. Polyc. ep. 2. 7; die Pastoralbriefe, Judasbrief, Igentiusbriefe, auch Justin). Als die Gefahr des Gnosticismus acut wurde, musste man nothwendig die Erfahrung machen, dass weder Inhalt und Umfang des »überlieferten Glaubens« (»der gesunden Lehre«), noch sein Verständniss gesichert sei. Man brauchte aber einen festen äusseren Massstab, um Lehren wie die von der Verschiedenheit des höchsten Gotts vom Schöpfergott oder wie den Doketismus ablehnen und die eigne Auffassung als die apostolische Lehre behaupten zu können — man brauchte ein bestimmt interpretirtes apostolisches Bekenntniss. In dieser Lage haben die sich besonders nahe stehenden Kirchen Kleinasiens und Roms, deren Verfahren uns durch Irenäus bekannt ist (er ist schwerlich der Urheber desselben), das geschlossene römische Taufbekenntniss als apostolisches in der Weise in Geltung gesetzt, dass sie die jeweilig antignostischen Interpretationen als selbstversändlichen Inhalt desselben proclamirten, das explicirte Bekenntniss als »fides catholica« resp. als Regel der Wahrheit für den Glauben bezeichneten und von seiner Anerkennung die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig machten. Dieses Verfahren, durch welches der Schwerpunkt des Christenthums verrückt, dieses aber vor völligem Zerfliessen bewahrt worden ist, basirt auf zwei unbewiesenen Behauptungen und einer Vertauschung. Nicht bewiesen ist, dass irgend ein Bekenntniss dieser Art von den Aposteln stammt und dass die von Aposteln gegründeten Gemeinden deren Lehre stets unverändert bewahrt haben; vertauscht ist das Bekenntniss selbst mit einer Explication desselben. Endlich ist der Schluss von der wesentlichen Übereinstimmung einer Reihe von Gemeinden (Bischöfen) in der Lehre auf die Existenz einer fides catholica ungerechtfertigt. Das Verfahren begründet

den katholischen Traditionsbeweis und seine fundamentale Bedeutung bis heute: die Amphibolie, einerseits das Bekenntniss für ein geschlossenes und deutliches auszugeben, andererseits es so elastisch zu halten, dass man die Ablehnung jeder unbequemen Meinung ihm entnehmen kann, ist bis heute für den Katholicismus charakteristisch. Ebenso charakteristisch ist, das man das Christenthum mit einer Glaubenslehre identificirt, welche die Laien nicht verstehen können. Diese werden also herabgedrückt und auf die Autorität verwiesen.

TERTULLIAN hat die Methode des IRENÄUS weiter ausgebildet. Fand dieser schon die wichtigsten gnostischen Lehren durch das Taufbekenntniss widerlegt, während doch nur der kirchliche common sense wider dieselben sprach, so hat jener, das Bekenntniss noch strenger als Autorität für den Glauben fassend, in der regula bereits die Schöpfung des Universums aus Nichts, die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, den Ursprung desselben vor allen Creaturen, eine bestimmte Theorie über die Menschwerdung, die Predigt einer nova lex und einer nova promissio, schließlich auch schon die trinitarische Ökonomie und die richtige Lehre von den Naturen Christi gefunden (de praescr. 13; de virg. 1; adv. Prax. 2, etc.). Seine »regula« ist eine apostolische lex et doctrina, unverbrüchlich für jeden Christen.

Allein erst im Laufe des 3. Jahrh. hat sich dieser katholische Maßstab in der Kirche verbreitet. CLEMENS ALEX. kennt ihn noch nicht (ihm ist der κανὼν τῆς ἐκκλησίας die antignostische Interpretation der h. Schrift); dagegen ist ihm ORIGENES sehr nahe gekommen (s. de princip. praef.), d. h. im Anfang des 3. Jahrh. ist die alexandrinische Kirche der römischen gefolgt und allmählich »katholisch« geworden. Noch später folgten die syrischen Kirchen, wie die Grundschrift der Apost. Constitutionen beweist, welche die »apostolische Glaubensregel« im Sinn des Occidents nicht kennt. Erst am Ende des 3. Jahrhunderts wurde die katholische Kirche auf Grund der gemeinsamen apostolischen lex eine Realität und schied sich scharf von den häretischen Parteien; ja abgelegenere Gemeinden mögen erst durch das Nicänum zu einer »apostolischen Glaubenslehre« gekommen sein. Aber auch das Nicänum ist nicht mit einem Schlag recipirt worden.

B. Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des A. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften (s. die Einleitungen in d. N. T. von REUSS, HOLTZMANN, WEISS). Neben dem Gesetz und den Propheten (τὰ βιβλία) war in den Gemeinden das Herrnwort oder kurzweg »ὁ κύριος« undiscutirbare Instanz. Die Worte und Thaten des Herrn (»das Evangelium«)

waren verzeichnet in zahlreichen unter sich verwandten und vielfach recensirten Schriften, die man »Herrnschriften«, wohl auch »λόγια«, ferner — jedoch erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts — »εὐαγγέλια« und »ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων« nannte und die mindestens seit c. 140 öffentlich verlesen wurden (JUSTIN). Die letztgenannte Bezeichnung drückt das Urtheil aus, dass Alles, was vom Herrn berichtet wird, direct oder indirect auf die Apostel zurückgeht. Aus der Zahl dieser evangelischen Schriften ragten schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts in einigen Hauptkirchen vier hervor — unsere jetzigen Evangelien —, die z. B. schon bald nach 160 von TATIAN zu einem einzigen Evangelium (Diatessaron) verarbeitet worden sind. Um dieselbe Zeit erhielten sie ihre endgiltige Gestalt, und zwar höchst wahrscheinlich in Rom. Neben diesen Schriften wurden Briefe des Apostel PAULUS, die früher gesammelt worden sind, in den Gemeinden, resp. von ihren Leitern gelesen, wie die Briefe des CLEMENS, BARNABAS, IGNATIUS und namentlich des POLYKARP bezeugen. Während aber die Evangelien eine directe Beziehung zum Kerygma und eine Stellung im Traditionsbeweis besaßen (IGNATIUS, JUSTIN), fehlte eine solche den Paulusbriefen vollständig. Endlich verehrte man alle schriftlich fixirten Kundgebungen von »Geistesträgern« (πνευματοφόροι) als inspirirte heilige Schriften, mochten es nun jüdische Apokalypsen sein mit hochklingendem Namen oder Schriften christlicher Propheten und Lehrer. Die γραφή war zunächst das A. T., aber mit »ὁ κύριος λέγει« (γέγραπται oder einfach λέγει) wurden auch apokalyptische Verse bezeichnet. Gleichwerthig aber andersartig war die Instanz: ὁ κύριος λέγει ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Erfüllung der Weissagung — Sittenregeln). In Worten des Apostel PAULUS sprachen viele Lehrer gerne, ohne ihnen das gleiche Ansehen wie der Schrift und dem Herrnwort zu geben (sind die Paulusbriefe vor c. 180 öffentlich in den Gemeinden verlesen worden?).

Marcion, welcher das A. T. und den Weissagungsbeweis verwarf, hat eine neue Schriftensammlung mit kanonischem Ansehen (Luc. Ev., 10 Paulusbriefe) aufgestellt. Wahrscheinlich gleichzeitig oder etwas später thaten gnostische Schulhäupter dasselbe unter Anlehnung an das in den Gemeinden Verbreitetste, aber auch Neues einmischend (VALENTIN, TATIAN, ENCRATITEN). Überall traten hier die Briefe des Paulus in den Vordergrund; denn sie waren theologisch, soteriologisch und konnten dualistisch verstanden werden. Die neuen, kritisch zurechtgemachten Sammlungen, welche die Gnostiker dem A. T. entgegensetzten, wurden mit derselben Autorität ausgestattet wie das A. T. und dem entsprechend allegorisch erklärt (daneben doch Geheimtradition und -schriften).

Die Leiter der Gemeinden reichten demgegenüber mit einer Berufung auf die γραφή und den κύριος nicht aus. Es musste 1) bestimmt werden, welche Evangelienschriften (und in welcher Recension) überhaupt in Betracht kommen; es musste 2) den Häretikern alles das entzogen werden, was man nicht als jung und falsch discreditiren konnte; es musste 3) eine solche Sammlung von Schriften hergestellt werden, die den Traditionsbeweis nicht störte, sondern durch ihre Qualitäten zu verstärken geeignet war. Zunächst beschränkte man sich darauf, die vier Evangelien als die einzig authentischen apostolischen Herrnschriften zu bezeichnen. Sie standen in der Geltung dem A. T. schon so nahe, dass der ungeheure Schritt, ihren Buchstaben heilig zu sprechen, schwerlich als eine Neuerung empfunden wurde, war zudem doch von Anfang an das heilig, was der Herr gesagt hatte. Bei dieser Fixirung verharrten viele, ja die meisten Kirchen bis tief in das 3. Jahrhundert hinein; s. z. B. die Grundschrift der App. Constit.; einige orientalische brauchten sogar fort und fort das Diatessaron. Nicht eine zweite neue Sammlung wurde beliebt, sondern die vier Evangelien traten zu den βιβλία hinzu (ὁ κύριος διὰ προφητῶν — ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ); daneben standen die Erzeugnisse pneumatischer Schriftstellerei, indessen mit stets sich mindernder Dignität (montanistischer Kampf).

Aber dort, wo der Kampf gegen die Häresie am heftigsten geführt und die Consolidirung der Gemeinden auf festen Gesetzen am zielbewusstesten betrieben wurde — in (Kleinasien und) Rom, hat man der gnostischen neuen Sammlung eine katholisch-apostolische neue Sammlung entgegengestellt, mehr zur Vertheidigung als zum Angriff. Man fügte die Paulusbriefe den vier Evangelien hinzu (nicht ohne Skrupel Gelegenheitsschriften in göttliche Orakel verwandelnd, ja diese Wandelung vor sich selber verdeckend) und zog dieselben dadurch in den Traditionsbeweis hinein, dass man sie durch das Medium eines ganz jungen Buches, der Apostelgeschichte, dem angeblichen Kerygma der Zwölfapostel beigesellte, resp. unterordnete. Der von den Zwölfaposteln in der Apostelgeschichte legitimirte und durch die Pastoralbriefe ziemlich unkenntlich gemachte PAULUS wurde so zum Zeugen der διδαχὴ διὰ τῶν ιβ′ ἀποστόλων, d. h. man hatte nun Pflicht und Recht, ihn nach der Apostelgeschichte zu verstehen, die freilich selbst nur faute de mieux in die Sammlung gekommen ist und eine Tradition decken musste, die auch über ihren Buchstaben weit hinausging. Die zwei-, resp. dreigliederige neue apostolische Sammlung (Evangelien, Ap.-Gesch., Paulusbriefe), nun als das Neue Testament dem Alten (Gesetz und Propheten) zu- und bald übergeordnet, schon von IRENÄUS und TERTULLIAN in

Wirksamkeit gesetzt (doch scheinen nur im Gebrauch, nicht in der Theorie Evangelien und Paulusbriefe gleichwerthig gewesen zu sein), hat sich vom Occident aus allmählich in den Kirchen verbreitet und hat, einmal geschaffen, kaum Erschütterungen erfahren. Dagegen hat ein vierter und fünfter Bestandtheil eigentlich niemals eine geschlossene feste Form gewinnen können. Erstlich nämlich suchte man die Apostelgeschichte durch Schriften von Zwölfaposteln zu verstärken. Es war natürlich, dass man solche Schriften zu haben wünschte, und andererseits gab es angesehene Schriften von christlichen Propheten und Lehrern genug, die sich zur Aufnahme anboten (nicht umgangen werden konnten), aber keine apostolische Autorität (im strengen Sinn) besaßen. So entstand die Gruppe der katholischen Briefe, größtentheils apostolisch prädicirte, ursprünglich anonyme Schriften (die meisten Gelehrten halten sie für pseudonym), deren alte Autorität man nur so retten konnte, dass man sie einem der Zwölfapostel zuschrieb. Aber diese Gruppe, zwei Briefe abgerechnet, hat bis ins 4. Jahrh. und weiter weder in ihrem Umfang noch in ihrer Dignität Festigkeit erlangen können, ohne doch dabei — erstaunlich genug — das Ansehen der ganzen Sammlung wirklich zu gefährden. Zweitens boten sich für die neue Sammlung die Apokalypsen an. Allein schon war die Zeit über die Stimmung, aus der sie stammten, hinweggeschritten, ja bekämpfte sie, und die Natur der neuen Sammlung verlangte Apostolisches, nicht Prophetisches, welch letzteres sie vielmehr ausschloss. So konnten nur die Petrus- und Johannesapokalypse in Betracht kommen. Die erstere fiel rasch dahin aus uns verborgenen Gründen, die letztere ist ὡς διὰ πυρός schließlich für die neue Sammlung gerettet worden.

Ein geschlossenes N. T. hat es im 3. Jahrh. in der Kirche nicht gegeben; aber wo eine zweite Sammlung vorhanden war, da brauchte man sie wesentlich wie das A. T. und zeigte keine Bedenken. Auch die unfertige Sammlung leistete ad hoc alles das, was, wie man denken müsste, nur die fertige hätte leisten können. Zu einer Religion des Buches ist aber der Katholicismus nie geworden. Die Herrnworte blieben die Richtschnur für die Gestaltung des Lebens, und die Lehrentwickelung hat allezeit ihren eigenen Weg verfolgt, der von dem N. T. nur secundär beeinflusst worden ist.

Folgen: 1) Das N. T. hat den werthvollsten Theil der Urlitteratur vor dem Untergang geschützt; aber es hat alles Übrige aus dieser Litteratur als Anmaßungen oder Fälschungen dem Untergang preisgegeben; 2) das N. T. hat der Abfassung inspirirter Schriften ein Ende gemacht, aber eine kirchlich-profane Litteratur erst ermöglicht, ihr zugleich feste

Schranken setzend; 3) das N. T. hat den historischen Sinn und den geschichtlichen Ursprung der in ihm enthaltenen Schriften verdunkelt, aber es hat zugleich die Bedingungen geschaffen für ein eingehendes Studium derselben und für ihre Wirksamkeit in der Kirche; 4) das N. T. hat der enthusiastischen Production von »Thatsachen« einen Damm entgegengesetzt; aber es hat durch die Forderung, die in ihm enthaltenen Schriften in allen Sätzen für einstimmig, deutlich, sufficient und pneumatisch zu halten, die gelehrte, theologische Production neuer Thatsachen und Begriffsmythologien zur nothwendigen Folge gehabt; 5) das N. T. hat eine Offenbarungszeit abgegrenzt, die apostolische Zeit und die Apostel auf eine unerreichbaae Höhe gestellt und damit der Herabsetzung der christlichen Ideale und Forderungen Vorschub geleistet, aber es hat zugleich die Kenntniss derselben in Kraft erhalten und ist zum Stachel der Gewissen geworden; 6) das N. T. hat das beanstandete kanonische Ansehen des A. T. wirksam geschützt; aber es hat zugleich den Anstoß geboten, die christliche Offenbarung der ATlichen überzuordnen und über die specifische Bedeutung jener nachzusinnen; 7) das N. T. hat die verhängnisvolle Identificirung von Herrnwort und apostolischer Tradition (Apostellehre) befördert; aber es hat durch die Aufnahme der Paulusbriefe den höchsten Ausdruck des Erlösungsbewusstseins als Richtschnur aufgestellt und durch die Kanonisirung des Paulinismus ein segensreiches Ferment in die Kirchengeschichte eingeführt; 8) durch den Anspruch der katholischen Kirche, dass ihr allein beide Testamente gehören, hat sie allen anderen christlichen Gemeinschaften den Rechtstitel genommen; aber indem sie das N. T. zur Norm erhob, hat sie die Rüstkammer geschaffen, der in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind.

C. Die Umprägung des bischöflichen Amts in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffs der Kirche. Der Nachweis, dass die Apostel eine Glaubensregel aufgestellt haben, genügte nicht; man musste zeigen, dass die Kirche dieselbe treu bewahrt habe und in sich selber eine lebendige Instanz besitze, die gegebenen Falls alle Streitigkeiten entscheide. Ursprünglich verwies man auf die von den Aposteln gestifteten Gemeinden, in denen die wahre Lehre zu erfahren sei und auf den Zusammenhang mit den Apostelschülern und »Alten«. Allein dieser Hinweis bot keine absolute Sicherheit; daher haben ihn IRENÄUS und TERTULLIAN, durch die imponirende Entwickelung des Episkopats namentlich in Rom bestimmt und das alte Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer auf die Bischöfe übertragend, so gefasst, dass der »ordo episcoporum per successionem ab

initio decurrens« die Unversehrtheit des apostolischen Erbes garantire. Bei Beiden schillert diese These noch zwischen einer historischen (die Gemeinden sind die von den Aposteln gestifteten; die Bischöfe sind Schüler der Apostelschüler) und einer dogmatischen. Doch tritt schon bei IRENÄUS die letztere klar hervor: »episcopi cum episcopatus successione certum veritatis charisma acceperunt« (an dem auf apostolischer Succession beruhenden Amt der Bischöfe haftet das Charisma der Wahrheit). Die These ist nur ein dogmatischer Ausdruck für die hohe Stellung, die der Episkopat factisch bereits erworben hatte; sie sollte übrigens ursprünglich Apostel und Bischöfe keineswegs vollkommen identificiren, blieb auch in ihrer Anwendung auf den einzelnen Bischof unsicher und ließ noch Raum für die alte Gleichung: spiritus, ecclesia, fideles. Allein CALIXT von Rom (s. TERTULL., de pudic.; HIPPOL., Philos. IX) hat das volle apostolische Ansehen und die apostolischen Competenzen für sich in Anspruch genommen, während TERTULLIAN ihm nur den locus magisterii vindicirte. Im Orient und in Alexandrien ist der apostolische Charakter der Bischöfe erst sehr spät zur Anerkennung gekommen. Wie IGNATIUS nichts von ihm weiß (der Bischof der Stellvertreter Gottes in seiner Einzelgemeinde), so auch nicht CLEMENS, ja noch die Grundschrift der apost. Constit. schweigt. Doch begann er sich z. Z. des ORIGENES in Alexandrien einzubürgern.

Der Kirchenbegriff wurde durch diese Entwickelung schwer betroffen. Ursprünglich war die Kirche die himmlische Genossin Christi, die Stätte des h. Geistes, und ihre Christlichkeit ruhte auf dem Besitz des Geistes, dem Glauben zu Gott, der Hoffnung und der Disciplin des Lebens: wer zur Kirche gehörte, war seiner Seligkeit gewiss (heilige Kirche). Dann wurde die Kirche zur sichtbaren Anstalt desselben Glaubensbekenntnisses (»fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis«); sie ist die Hinterlassenschaft der Apostel und ihre Christlichkeit ruht auf dem Besitz der wahren apostolischen Lehre (katholische Kirche im Sinne der Oekumenicität und der Lehrreinheit; der Ausdruck seit dem Ende des 2. Jahrh.). Man muss Glied dieser empirischen einen apostolischen Kirche sein, um des Heils theilhaftig zu werden, weil nur hier das seligmachende Bekenntniss gegeben ist. Die Kirche hört auf sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen zu sein und wird Bedingung des Heils (s. das folg. Cap.). Dieser Kirchenbegriff (IREN., TERTULL., ORIG.), in dem sich die Entwickelung der Gemeinden zu der einen geschlossenen Kirche darstellt — gewiss eine schöpferische That des christlichen Geistes — ist nicht evangelisch, aber auch nicht hierarchisch; er ist in den katholischen Kirchen nie ganz untergegangen.

Aber er ist fast von Anfang an durch den hierarchischen Kirchenbegriff beeinflusst worden. Derselbe ist bei IRENÄUS und TERTULLIAN nur erst angedeutet (doch hat ihn der Letztere schließlich bekämpft und ist in solcher Bekämpfung sogar auf den ältesten Kirchenbegriff zurückgegangen: spiritus gleich ecclesia, allgemeines Priesterthum); ausgebildet worden ist er durch CALIXT und andere römische Priester, namentlich aber durch CYPRIAN, während die Alexandriner den ältesten Kirchenbegriff mit einem mystisch-philosophischen verbunden haben, und ORIGENES bei aller Hochachtung vor der empirischen Kirche ihre nur relative Bedeutung nie aus den Augen verloren hat.

CALIXT und CYPRIAN haben aus den factischen Verhältnissen und aus den Nöthigungen, welche dieselben auferlegten, den hierarchischen Kirchenbegriff gebildet; dieser hat die Theorie zu den Maßnahmen jenes geliefert, ist aber an einem Punkt hinter der Legitimirung der Weltlichkeit der Kirche zurückgeblieben, wie sie CALIXT entschlossen vollzogen hatte (s. das folg. Cap.). Die Krisen waren im 3. Jahrh. so groß, dass es — von abgelegenen Gemeinden abgesehen — nirgends mehr genügte, den katholischen Glauben zu bewahren; man musste den Bischöfen gehorchen, um das Kirchenwesen gegen offenkundiges Heidenthum (im Leben), Häresie und Enthusiasmus (die urchristlichen Erinnerungen) zu schützen. Die Idee der einen, bischöflich verfassten Kirche wurde die oberste und schob die Bedeutung der Glaubenslehre als des Einheitsbandes zurück: die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche ist um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft. Nach CYPRIAN ist die Kirche die Heilsanstalt (extra quam nulla salus) als einheitlich organisirte Conföderation. Sie ruht ganz und gar auf dem Episkopat, der als Fortsetzung des Apostolats, ausgerüstet mit den Gewalten der Apostel, sie trägt. Die Verbindung des Einzelnen mit Gott und Christus ist desshalb nur in der Form der Unterordnung unter den Bischof denkbar. Es stellt sich aber das Attribut der Einheit der Kirche, welches gleichbedeutend ist mit dem der Wahrheit, weil die Einheit nur durch die Liebe zu Stande kommt, primär in der Einheit des Episkopats dar. Dieser ist von seinem Ursprung her ein einheitlicher und ist einheitlich geblieben, sofern die Bischöfe von Gott eingesetzt werden und in brüderlichem Austausch stehen. Also kommen die einzelnen Bischöfe nicht nur als Leiter ihrer besonderen Gemeinden, sondern als die Fundamente der einen Kirche in Betracht (»ecclesia in episcopo est«). Daraus folgt weiter, dass den Bischöfen von Apostelkirchen eine besondere Dignität nicht mehr zukommt (alle Bischöfe, da sie Theilhaber eines Amts sind,

sind gleich). Indessen kommt dem römischen Stuhl desshalb eine besondere Bedeutung zu, weil er der Stuhl des Apostels ist, dem Christus die apostolischen Gewalten zuerst ertheilt hat, um so die Einheit dieser Gewalten und der Kirche deutlich zu zeigen, ferner auch desshalb, weil geschichtlich die Kirche dieses Stuhls die Wurzel und Mutter der einen katholischen Kirche geworden ist. In einer schweren carthag. Krisis hat sich CYPRIAN auf Rom so berufen, als sei die Gemeinschaft mit dieser Kirche (ihrem Bischof) an sich die Gewähr der Wahrheit; allein später hat er die Ansprüche auf besondere Rechte seitens des römischen Bischofs in Bezug auf andere Kirchen bestimmt in Abrede gestellt (Streit mit STEPHANUS). Endlich, obgleich er die Einheit der Verfassung der Kirche der Einheit der Glaubenslehre übergeordnet hat, ist das Moment der Christlichkeit insofern von ihm gewahrt worden, als er überall ein christliches Verhalten von den Bischöfen verlangte, widrigenfalls sie ipso facto ihr Amt verlören. Also kennt CYPRIAN noch keinen character indelebilis der Bischöfe, während ihnen CALIXT und andere römische Bischöfe einen solchen vindicirt haben. Eine Folge seiner Theorie war es, dass er Häretiker und Schismatiker streng identificirte, worin ihm übrigens die Kirche zunächst nicht gefolgt ist. Die große eine bischöfliche Kirche, die er voraussetzte, war übrigens eine Fiction: eine solche einheitliche Conföderation gab es doch im Grunde nicht; selbst KONSTANTIN hat sie nicht vollenden können.

Drittes Capitel.

Fortsetzung: Das alte Christenthum und die neue Kirche.

S. die Litter. über den Montanismus und Novatianismus.

1. Die Herabsetzung der Ansprüche an das sittliche Leben, das Verblassen der urchristlichen Hoffnungen, die rechtlichen und politischen Formen, durch die sich die Gemeinden gegenüber der Welt und der Häresie sicher stellten, riefen bald nach der Mitte des 2. Jahrh., zuerst in Kleinasien, dann auch in anderen Gebieten der Christenheit, eine Reaction hervor, welche die alten Stimmungen und Zustände zu bewahren, resp. wiederherzustellen und die Christenheit vor Verweltlichung zu schützen suchte. Ergebniss dieser Krisis, der sog. montanistischen und der ihr verwandten, war, dass sich die Kirche nur um so strenger als eine Rechtsgemeinschaft fasste, die ihre Wahrheit an ihren historischen und objectiven Grundlagen habe, dass sie demgemäß dem Attribut der Heiligkeit eine neue Deutung gab, dass sie einen doppelten Stand, einen geistlichen und weltlichen, und eine doppelte Sittlichkeit in ihrer

Mitte ausdrücklich legitimirte, und dass sie ihren Charakter als Gemeinschaft des sicheren Heils mit dem anderen, unumgängliche Bedingung für den Heilsempfang und Erziehungsanstalt zu sein, vertauschte. Die Montanisten mussten ausscheiden (gute Dienste hat dabei schon das N. T. gethan), ebenso alle Christen, welche die Wahrheit der Kirche von einer strengeren Handhabung der Sittenzucht abhängig machten. Die Folge war, dass am Ende des 3. Jahrh. zwei grosse Kirchengemeinschaften den Anspruch erhoben, die wahre katholische Kirche zu sein, nämlich die von Konstantin zur Reichskirche erhobene Conföderation und die mit den Resten des Montanismus verschmolzene novatianische Kirche. Die Anfänge des großen Schismas gehen in Rom bis auf die Zeit des Hippolyt und Calixt zurück.

2. Die montanistische Reaction hat eine große Entwickelung durchgemacht. Ursprünglich war sie das gewaltsame Unternehmen eines christlichen Propheten (Montanus), der, durch Prophetinnen unterstützt, die verheißungsvollen Ausblicke des 4. Evangeliums in der Christenheit zu verwirklichen den Beruf fühlte. Er deutete dieselben nach der Apokalypse, und er verkündete, dass in ihm selber der Paraklet erschienen sei, in welchem Christus, ja sogar der allmächtige Gott zu den Seinen komme, um sie in alle Wahrheit zu leiten und die Zerstreuten zu einer Heerde zusammenzuführen. Demgemäß war es Montanus höchstes Bestreben, die Christen aus den bürgerlichen Verhältnissen und den Gemeindeverbänden herauszuführen und ein neues, einheitlichcs Gemeinwesen zu schaffen, welches, von der Welt abgeschieden, sich auf das Herabfahren des oberen Jerusalems bereiten sollte. Der Widerstand, den diese exorbitante prophetische Botschaft bei den Gemeindeleitern fand, und die Verfolgungen unter M. Aurel schärften die ohnehin schon lebhaften eschatologischen Erwartungen und steigerten die Martyriumssucht. Was die Bewegung aber an Eigenthümlichkeit einbüsste, sofern die Verwirklichung des Ideals einer Sammlung aller Christen sich nicht oder doch nur auf kurze Zeit und in engen Grenzen durchführen ließ, das gewann sie seit c. 180 reichlich wieder, sofern die Kunde von ihr fortschreitend den ernster Gesinnten Kraft und Muth verlieh, der stets zunehmenden Verweltlichung der Kirche Widerstand zu leisten. In Asien und Phrygien erkannten viele Gemeinden in corpore die göttliche Sendung der Propheten an; in anderen Provinzen bildeten sich Conventikel, in denen die colportirten Weissagungen derselben wie ein Evangelium betrachtet, zugleich aber auch abgestumpft wurden (Sympathieen der Confessoren in Lyon. Der römische Bischof ist nahe daran, die neue Prophetie anzuerkennen). In den montanistischen Gemeinden (c. 190)

handelte es sich aber nicht mehr um eine neue Organisation im strengen Sinn des Worts und um eine radicale Neubildung der christlichen Gesellschaft, vielmehr, wo die Bewegung für uns in ein helles Licht tritt, ist sie bereits gedämpft, wenn auch sehr wirksam. Die Urheber hatten ihrem Enthusiasmus keine Schranken gesetzt; auch waren noch keine festen Schranken für anspruchsvolle Propheten verhanden: Gott und Christus waren in ihnen erschienen; die Prisca sah Christus leibhaftig in weiblicher Gestalt; diese Propheten gaben die excessivsten Verheißungen und sprachen in einem höheren Ton als irgend ein Apostel; sie stießen sogar apostolische Anordnungen um; sie stellten, unbekümmert um jegliche Tradition, neue Gebote für das christliche Leben auf; sie schalten auf die große Christenheit; sie hielten sich für die letzten und desshalb höchsten Propheten, die Träger der Schlussoffenbarung Gottes. Aber nachdem sie vom Schauplatz abgetreten, suchten ihre Anhänger einen Ausgleich mit dem vulgär Christlichen. Sie erkannten die große Kirche an und begehrten ihrerseits Anerkennung. Sie wollten sich an die apostolische regula und das N. T. binden; sie beanstandeten auch die kirchliche Verfassung (die Bischöfe) nicht mehr. Dafür verlangten sie Anerkennung ihrer Propheten, die sie nun als Nachfolger älterer Propheten (prophetische Succession) zu empfehlen suchten; die »neue« Prophetie sei lediglich eine Nachoffenbarung, welche sich die frühere, wie die Kirche sie fasst, voraussetze, und diese Nachoffenbarung bezöge sich wesentlich nur — neben der Bestätigung, die sie kirchlichen Lehren im Gegensatz zu gnostischen gebe — auf die brennenden Fragen der christlichen Disciplin, die sie im Sinne einer strengeren Observanz entscheide. Darin lag für ihre Anhänger im Reich die Bedeutung der neuen Prophetie und desshalb hatten sie ihr Glauben geschenkt. In diesem Glauben, dass in Phrygien der Paraklet für die ganze Kirche Offenbarungen gegeben habe, um eine relativ strengere Lebensordnung zu begründen (Enthaltung von der 2. Ehe, strengere Fastenordnung, kräftigere Bezeugung der Christlichkeit im Leben des Tages, volle Märtyrerbereitschaft), schlug sich der ursprüngliche Enthusiasmus nieder. Aber dieses Phlegma war eine gewaltige Kraft, da die große Christenheit zwischen 190 und 220 die größten Fortschritte in der Säcularisirung des Evangeliums machte. Der Sieg des Montanismus hätte eine völlige Änderung im Besitzstand der Kirche und in der Missionspraxis zur Folge gehabt: die Gemeinden wären decimirt worden. Daher halfen den Montanisten ihre Concessionen (N. T., apostol. regula, Episkopat) nichts. Die Bischöfe griffen die Form der neuen Prophetie als Neuerung an, verdächtigten den Inhalt derselben, erklärten die alten

Zukunftshoffnungen für sinnlich und fleischlich, die sittlichen Forderungen für übertrieben, ceremonialgesetzlich, jüdisch, wider NTliche Stellen verstoßend, ja selbst für heidnisch. Sie hielten den Ansprüchen der Montanisten, authentische Gottesorakel zu bringen, das neugeschaffene N. T. entgegen, erklärten, dass alles Maßgebende in den Aussprüchen der beiden Testamente enthalten sei und grenzten so eine Offenbarungsepoche scharf ab, die nur durch das N. T., die apostolische Lehre und das apostolische Amt der Bischöfe in die Gegenwart hineinrage (in diesem Kampfe erst wurden die neuen Vorstellungen perfect, 1) dass das A. T. Prophetisches enthalte, das N. T. nicht Prophetisches, sondern Apostolisches, 2) dass das Apostolische von keinem Christen der Gegenwart erreicht werden könne). Sie begannen endlich zwischen der Sittlichkeit des Klerus und der der Laien zu unterscheiden (so in der Frage der Einehe). Durch dies Alles discreditirten sie das, was einst der ganzen Christenheit theuer gewesen, was sie nun aber nicht mehr brauchen konnte. Indem sie den angeblichen Missbrauch ablehnten, setzten sie die Sache selbst mehr und mehr außer Kraft (Chiliasmus, Prophetie, Mündigkeit der Laien, strenge Heiligkeit), ohne sie doch ganz abthun zu können. Am heftigsten aber trafen die Gegensätze bei der Frage nach der Sündenvergebung auf einander. Die Montanisten, sonst die Bischöfe anerkennend, wiesen das Recht derselben allein dem h. Geiste (d. h. den Geisteströgern) zu — denn die Gewalt des Geistes hafte nicht an der Amtsübertragung — und erkannten kein menschliches Recht der Sündenvergebung an, die vielmehr auf (seltenen) Eingriffen göttlichen Erbarmens beruhe (»potest ecclesia [spiritus] donare delicta, sed non faciam«). Sie schieden daher alle Todsünder aus den Gemeinden aus, ihre Seelen Gott befehlend. Die Bischöfe dagegen mussten wider das eigene Princip, dass allein die Taufe die Sünden tilge, sich das Recht der Schlüsselgewalt, unter Berufung auf ihr apostolisches Amt, vindiciren, um den Bestand der immer unheiligeren Gemeinden gegen die Auflösung zu schützen, die eine Folge der alten Strenge gewesen wäre. Calixt hat zuerst das Recht der Bischöfe, Sünden zu vergeben, in vollstem Umfang in Anspruch genommen und dieses Recht auch auf Todsünden ausgedehnt. Ihm begegnete nicht nur der Montanist Tertullian, sondern in Rom selbst ein sehr hochkirchlicher Gegenbischof (Hippolyt). Die Montanisten mussten ausscheiden mit ihrer »Teufelsprophetie«; aber sie selbst zogen sich auch freiwillig aus einer Kirche zurück, die »ungeistlich« (psychisch) geworden sei. Die Bischöfe behaupteten den Besitzstand der Kirche auf Kosten ihrer Christlichkeit. An die Stelle der

Christenheit, welche den Geist in ihrer Mitte hat, trat die Kirchenanstalt, welche das N. T. und das geistliche Amt besitzt.

3. Indessen machte die Durchführung des Anspruches der Bischöfe auf das Recht der Sündenvergebung (dagegen z. Th. die Gemeinden und die christlichen Heroen, die Confessoren) und die Anwendung derselben auf Todsünder (dagegen die alte Praxis, die alte Vorstellung von der Taufe und von der Kirche) die größten Schwierigkeiten, obgleich die Bischöfe nicht nur der alten früheren strengeren Praxis, sondern auch einer weitergehenden Laxheit entgegentraten. Die Anwendung der Sündenvergebung auf Ehebrecher hatte das hippolytische Schisma zur Folge. Nach der decianischen Verfolgung sah man sich aber genöthigt, auch die größte Sünde, den Abfall, für vergebbar zu erklären, zugleich die alte Concession, dass noch eine Hauptsünde nach der Taufe erlassen werden könne (eine aus dem Hirten begründete Praxis), zu erweitern und alle Rechte geistlicher Personen (Confessoren) abzuschaffen, d. h. die Sündenvergebung an ein regelmäßiges, casuistisches, bischöfliches Verfahren zu knüpfen (CORNELIUS v. Rom u. CYPRIAN). Damit erst war der Kirchenbegriff total geändert. Die Kirche umfasst Reine und Unreine (wie die Arche Noah); ihre Glieder sind nicht sämmtlich Heilige und keineswegs alle der Seligkeit gewiss. Die Kirche ist lediglich kraft ihrer Ausstattung heilig (objectiv), die ganz wesentlich neben der reinen Lehre in den Bischöfen (Priester und Richter in Gottes Namen) gegeben ist; sie ist unumgängliche Heilsanstalt, so dass Niemand außer ihr selig wird, auch societas fidei, aber nicht fidelium, vielmehr Erziehungsschule und Cultusanstalt für das Heil. Sie besitzt auch außer der Taufe ein 2. sündentilgendes Mittel, wenigstens in der Praxis; die Theorie aber war noch verlegen und unsicher. Jetzt erst war die Scheidung von Klerus und Laien vollständig als religiöse vollzogen (»ecclesia est numerus episcoporum«), und römische Bischöfe legten sogar dem Klerus einen character indelebilis bei (nicht CYPRIAN). Jetzt erst begannen aber auch die theologischen Speculationen über das Verhältniss der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu der empirischen heiligen Kirche, der temperirten, durch die Gnadenmittel corrigirten Verweltlichung der Christenheit. Allein dies Alles konnte sich nicht durchsetzen ohne eine große Gegenbewegung, die von Rom (NOVATIAN) ausging und bald alle Provinzialkirchen erfasste. NOVATIAN verlangte nur ein Minimum, die Unvergebbarkeit der Sünde des Abfalls (auf Erden), sonst sei die Kirche nicht mehr heilig. Aber dieses Minimum hatte dieselbe Bedeutung wie zwei Menschenalter früher die viel weitergehenden montanistischen Forderungen. Es wurde in ihm ein Rest des alten Kirchenbegriffs

lebendig, so seltsam es war, dass eine Gemeinschaft sich lediglich desshalb für rein (Katharer) und wahrhaft evangelisch hielt, weil sie die Abgefallenen (später vielleicht auch andere Todsünder) nicht duldete. Eine zweite katholische, von Spanien bis Kleinasien sich erstreckende Kirche entstand, der aber ihr archäistisches Trümmerstück der alten Disciplin nicht zu einer weltfreieren Lebensordnung verhalf, und die sich von der anderen Kirche nicht wesentlich unterschied, obgleich sie die Gnadenspendungen dieser für nichtig erklärte (Praxis der Wiedertaufe).

Mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge haben die Bischöfe in diesen Krisen die Gemeinden in einen neuen Zustand übergeführt. Wie sie waren, konnten sie nur eine sie bevormundende Bischofskirche brauchen und lernten sich mit Recht als Schüler und Schafe beurtheilen. Zugleich hatte die Kirche nun die Gestalt gewonnen, in der sie eine mächtige Stütze des Staates sein konnte. Dabei war die Gesellschaft in ihr doch erheblich geordneter als sonst im Reiche, und die Schätze des Evangeliums waren noch immer in ihrer Mitte (Christi Bild, die Gewissheit des ewigen Lebens, die Übung der Barmherzigkeit), wie einst der Monotheismus und die Frömmigkeit der Psalmisten in der harten und fremden Schale der jüdischen Kirche lebendig geblieben sind.

Zusatz 1: Das Priesterthum. Der Abschluss des altkatholischen Kirchenbegriffs zeigt sich besonders deutlich in der vollendeten Entwickelung eines priesterlichen Standes. Hierurgische Priester finden sich zuerst bei Gnostikern (Marcianern); in der Kirche sind die Propheten (Didache) und die Gemeindeliturgen (I Clemens) mit den Alttestamentlichen Priestern früher verglichen worden. Zuerst bei Tertullian (de baptis. 17) heißt der Bischof Priester, und seit dieser Zeit entwickelte sich bis c. 250 der priesterliche Charakter der Bischöfe und Presbyter sehr rasch im Orient wie im Occident, ja so stark war der Einfluss des Heidenthums hier, dass auch ein ordo priesterlicher Diener (niedere Weihen) — zuerst im Occident — aufkam. Der vollendete Priesterbegriff tritt uns bei Cyprian, den damaligen römischen Bischöfen und in der Grundschrift der apostol. Constit. entgegen. Die Bischöfe (secundär auch die Presbyter) galten als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber (sie allein dürfen das Opfer darbringen) und als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber (sie allein spenden oder verweigern die göttliche Gnade als Richter an Gottes und Christi Statt; sie sind die Mystagogen, welche die als Weihe dinglicher Art gedachte Gnade verwalten). Für diese Ethnisirung berief man sich in steigendem Maß auf die ATlichen Priester und die gesammte jüdische Cultusordnung, natürlich nachträglich. Thor und Thür wurden hier in Bezug auf die Rechte

und Pflichten der Priester dem Heidenthum und Judenthum geöffnet, nachdem man die Mahnungen des alternden TERTULLIAN, zum allgemeinen Priesterthum zurückzukehren, überhört hatte. Zehnten-, Reinheits-, zuletzt auch Sabbathsordnungen (übertragen auf den Sonntag) stellten sich ein.

Zusatz 2: Das Opfer. Priesterthum und Opfer bedingen sich. Die Opferidee hatte von Anfang an in der Kirche den weitesten Spielraum (s. B. I c. 3 Abs. 7); somit musste der neue Priesterbegriff auf den Opferbegriff einwirken, wenn auch die alte Vorstellung (reines Opfer der Gesinnung, Lobopfer, das ganze Leben ein Opfer) daneben bestehen blieb. Die Einwirkung zeigt sich in zweifacher Hinsicht: 1) innerhalb des christlichen Opferlebens traten die besonderen Acte des Fastens, der freiwilligen Ehelosigkeit, des Martyriums u. s. w. immer deutlicher hervor (s. übrigens schon HERMAS) und erhielten eine meritorische, ja satisfactorische Bedeutung (s. TERTULL.); vollendet erscheint diese Entwickelung bei CYPRIAN. Ihm ist es selbstverständlich, dass der Christ, der nicht sündlos bleiben kann, den erzürnten Gott durch Leistungen (satisfactorische Opfer) zu versöhnen habe. Die Leistungen geben, wo besondere Sünden nicht zu tilgen sind, den Anspruch auf einen besonderen Lohn. Neben den Bußexercitien sind die Almosen das wichtigste Mittel (Gebet ohne Almosen ist kahl und unfruchtbar). In der Schrift de opere et eleemos. hat CYPRIAN eine ausgeführte Theorie, man darf sagen über das Gnadenmittel des Almosens gegeben, welches der Mensch sich selbst bereiten kann und welches Gott acceptirt. Seit der decianischen Verfolgung dringen die opera et eleemosynae in das Absolutionssystem der Kirche ein und erhalten hier eine feste Stelle: man kann — durch Gottes Nachsicht — selbst den Christenstand durch Leistungen wiedergewinnen. Hätte man sich einfach hiermit begnügt, so wäre der volle Moralismus eingezogen. Daher war es nothwendig, den Begriff der gratia dei zu erweitern, und sie nicht, wie bisher, lediglich an das Taufsacrament zu heften. Das ist aber erst von AUGUSTIN geschehen. 2) änderten sich die Vorstellungen vom Opfer im Cultus. Auch hier ist CYPRIAN epochemachend. Er hat zuerst deutlich das specifische Opfer, das Abendmahlsopfer, dem specifischen Priesterthum zugeordnet; er hat zuerst die passio domini, ja den sanguis Christi und die dominica hostia als Gegenstand der eucharistischen Darbringung bezeichnet und damit die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi erreicht (ἡ προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος auch in der apost. Kirchenordnung); er hat die Abendmahlsfeier bestimmt unter den Gesichtspunkt der Incorporation der Gemeinde und der Einzelnen in Chri-

stus gestellt und zuerst in deutlicher Weise bezeugt, dass der Commemoration der Offerirenden (vivi et defuncti) eine besondere (deprecatorische) Bedeutung beigelegt wurde. Die verstärkte Fürbitte war aber überhaupt der wesentliche Effect des Abendmahlsopfers für die Feiernden; denn auf die Sündenvergebung im vollen Sinn konnte die Handlung trotz aller Steigerung der Vorstellungen und Bereicherung der Ceremonien nicht bezogen werden. Daher blieb die Behauptung, dass die Handlung Wiederholung des Opfers Chisti sei, doch eine bloße Behauptung; denn gegen die durch die cultische Praxis nahe gelegte Auffassung, dass der Antheil an der Feier entsündige wie die Mysterien der magna mater und des Mithras reagirten die kirchlichen Grundsätze von der Taufe und Buße. Als Opferhandlung ist das Abendmahl niemals zu einer der Taufe ebenbürtigen Handlung geworden; aber für die populäre Vorstellung musste das feierliche, den antiken Mysterien nachgebildete Ritual die höchste Bedeutung erlangen.

Zusatz 3: Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie. Was man seit AUGUSTIN Gnadenmittel nannte, hat die Kirche des 2. und 3. Jahrh. nur in der Taufe besessen: der strengen Theorie nach hat der Getaufte nicht neue von Christus gespendete Gnadenmittel zu erwarten, sondern er hat das Gesetz Christi zu erfüllen. Aber in der Praxis besaß man von dem Moment an, wo Todsünder absolvirt wurden, in der Absolution ein wirkliches Gnadenmittel, dessen Bedeutung sich mit der Taufe deckte. Die Reflexion auf dieses »Gnadenmittel« blieb aber insofern noch ganz unsicher, als der Gedanke, dass Gott durch den Priester die Sünder absolvire, durch den anderen (s. oben) gekreuzt wurde, dass vielmehr die Bußleistungen der Sünder die Vergebung herbeiführen. — Die Vorstellungen von der Taufe änderten sich nicht wesentlich (HÖFLING, Sacrament der Taufe. 2 Bdd. 1846). Als Erfolg der Taufe wurde allgemein die Sündenvergebung angesehen (eine moralische Betrachtung trat indess auch hier ein: die Sünden der Ungetauften sind die Sünden der Blindheit; also ist es angemessen, dass Gott sie dem Reuigen abnimmt); als Erfolg der Vergebung galt die factische Sündlosigkeit, die man nun zu bewahren hatte. Häufig wird neben der remissio und der consecutio aeternitatis die absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem dei, consecutio spiritus sancti genannt (»lavacrum regenerationis et sanctificationis«), dazu noch alle möglichen Güter. Die stets zunehmende Bereicherung des Rituals ist z. Th. eine Folge der Absicht, jene vorausgesetzten reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisiren; z. Th. verdankt sie dem Bestreben, das große Mysterium würdig auszustatten, ihren Ursprung. Eine Verselbständigung der einzelnen Acte

begann auch schon (Firmelung durch den Bischof). Das Wasser galt als Symbol und Vehikel. Gänzlich im Dunklen liegt die Einbürgerung der Kindertaufe (z. Z. des TERTULL. schon verbreitet, aber von ihm de bapt. 18 gemissbilligt, weil er die cunctatio um des pondus der Handlung willen für angezeigt hielt; von ORIGENES auf die Apostel zurückgeführt). Die Versuche Einiger, die Taufe zu wiederholen, wurden abgelehnt. — Das Abendmahl galt nicht nur als Opfer, sondern auch als göttliche Gabe (Monographien von DÖLLINGER 1826, KAHNIS 1851, RÜCKERT 1856), deren Wirkungen aber nie streng bestimmt worden sind, weil das strenge Schema (Taufgnade, Taufverpflichtung) solche ausschloss. Mittheilung des göttlichen Lebens durch die h. Speise war die Hauptvorstellung, verbunden mit ganz superstitiösen Phantasien (φάρμακον ἀθανασίας): Spirituelles und Physisches flossen ineinander (die Speise als γνῶσις-Mittheilung und ζωή). Kein Kirchenvater hat hier scharf geschieden: der realistischste wurde zum Spiritualisten und der Spiritualist zum Mystagogen; aber die Sündenvergebung trat ganz zurück. Dem entsprechend gestaltete sich auch die Vorstellung von dem Verhältnisse der sichtbaren Elemente zum Leibe Christi. Ein Problem (ob symbolisch oder realistisch) ist von Niemandem empfunden worden: das Symbol ist das wirkungskräftige Geheimniss (Vehikel), und das Geheimniss war ohne Symbol nicht denkbar. Das Fleisch Christi ist selbst »Geist« (an den historischen Leib dachte wohl Niemand); aber dass der Geist hier sinnlich wird, war eben das Auszeichnende. Die antignostischen Väter erkannten, dass die geheiligte Speise aus zwei unauflöslich verbundenen Elementen bestehe, einem irdischen und einem himmlischen, und sahen so in dem Sacrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung des Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung des von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet (ebenso TERTULLIAN, den man fälschlich zum puren Symboliker gemacht hat). JUSTIN hat von einer Transformation gesprochen, aber der Empfänger; die Vorstellung von einer Transformation der Elemente begann aber auch bereits. Die Alexandriner sahen hier wie in Allem, was die große Kirche that, das Mysterium hinter dem Mysterium; sie accommodirten sich an die Handlung, aber sie wollten solche geistliche Christen sein, die sich allezeit vom Logos nähren und ein ewiges Abendmahl feiern. Überall wurde die Handlung ihrer ursprünglichen Bestimmung entrückt und präcisirt nach Form und Inhalt, bei Gebildeten und Ungebildeten (Praxis der Kindercommunion von CYPRIAN bezeugt).

Mysterienmagie, Superstition, Autoritätsglaube und Gehorsam einerseits, eine höchst lebendige Vorstellung von der Freiheit, Kraft und Ver-

antwortung des Einzelnen im Moralischen andererseits sind die Signatur des katholischen Christenthums: im Religiösen autoritativ und superstitiös gebunden, also passiv, im Moralischen frei und auf sich selber angewiesen, also activ.

Dass die römische Kirche in diesem Process der Katholisirung der Gemeinden durchweg die Führung gehabt hat, ist eine sicher zu beweisende geschichtliche Thatsache. Aber die philosophisch-wissenschaftliche Glaubens**lehre**, welche sich in derselben Zeit aus dem Glauben entwickelt hat, ist nicht das Werk der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe.

II. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Glaubenslehre.

Viertes Capitel.

Das kirchliche Christenthum und die Philosophie. Die Apologeten.

M. v. ENGELHARDT, Christenthum Justin's 1878. KÜHN, Octavius 1882. Ausgabe der Apologeten mit Commentar von OTTO.

1. Die Apologeten wollten in allen Stücken das Christenthum der Gemeinden behaupten und vertreten, standen desshalb auf dem Boden des A. T., betonten den Universalismus der christlichen Offenbarung und hielten an der überlieferten Eschatologie fest. Sie lehnten den »Gnosticismus« ab und sahen in der moralischen Kraft, welche der Glaube den Ungebildeten verlieh, einen Hauptbeweis für die Wahrheit desselben. Aber beflissen, das Christenthum den Gebildeten als die höchste und sicherste Philosophie darzulegen, haben sie die moralistische Denkweise, in welche die Heidenchristen das Evangelium von Anfang an hineingezogen haben, als **die christliche** ausgebildet, damit zugleich das Christenthum **rational** gemacht und es auf eine Formel gebracht, welche dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entsprach. Dabei haben sie den überkommenen positiven Stoff, das A. T. sowie die Geschichte und die Verehrung Christi, lediglich als die bisher fehlende und mit heißem Bemühen gesuchte **Beglaubigung** und **Versicherung** dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden. In der apologetischen Theologie ist das Christenthum als die von Gott selbst herbeigeführte, der ursprünglichen Anlage des Menschen entsprechende, religiöse Aufklärung gefasst und in den schärf-

sten Gegensatz zu allem Polytheistischen, National-Religiösem und Ceremoniellem gestellt. Mit höchster Energie ist dasselbe als die Religion des Geistes, der Freiheit und der absoluten Moral von den Apologeten proclamirt worden. Der gesammte positive Stoff des Christenthums aber ist in einen großen Beweisapparat verwandelt; nicht die Religion empfängt ihren Inhalt aus geschichtlichen Thatsachen — sie empfängt ihn aus der göttlichen Offenbarung, die in der anerschaffenen Vernunft und Freiheit des Menschen sich erweist —, sondern die geschichtlichen Thatsachen dienen zur Beglaubigung der Religion, zu ihrer Verdeutlichung gegenüber ihrer partiellen Verdunkelung und zu ihrer universalen Verbreitung.

Das aber war es, was die Meisten suchten. Worin Religion und Moral bestehe, das glaubte man zu wissen; aber dass sie Realitäten seien, dass ihre Belohnungen und Strafen sicher seien, dass die wahre Religion allen Polytheismus und Götzendienst ausschließe, dafür hatte man keine Gewähr. Das Christenthum als wirkliche Offenbarung brachte hier Gewissheit. Es verlieh dem höchsten Ertrage der griechischen Philosophie und der Souveränetät der theistischen Moral Sieg und Dauer; es gab dieser Philosophie als Welterkenntniss und Moral erst den Muth, sich von der polytheistischen Vergangenheit zu befreien und aus den Kreisen der Gelehrten zu dem Volk hinabzusteigen.

Die Apologeten waren im Gegensatz zu den Gnostikern conservativ, weil sie der kirchlichen Überlieferung eigentlich an keinem Punkte näher treten und sie nicht inhaltlich verständlich machen wollten. Der Weissagungsbeweis, nun aber in seiner äußerlichsten Fassung, verband sie mit der großen Kirche. Die Gnostiker suchten im Evangelium eine neue Religion, die Apologeten ließen sich durch dasselbe ihre religiöse Moral bestätigen. Jene hielten den Erlösungsgedanken fest und ordneten ihm Alles unter; diese stellten Alles in das Schema einer natürlichen Religion und rückten den Erlösungsgedanken in die Peripherie. Beide haben das Evangelium hellenisirt; aber nur die Speculationen der Apologeten wurden sofort legitimirt, weil sie Alles auf den Gegensatz gegen den Polytheismus abzweckten, das A. T. und das Kerygma unangetastet ließen und die Freiheit und Verantwortlichkeit aufs schärfste betonten. Apologeten und Gnostiker haben das Werk fortgesetzt, welches die alexandrinischen jüdischen Denker (PHILO) in Bezug auf die ATliche Religion begonnen haben; aber sie haben sich so zu sagen in die Arbeit getheilt: diese haben mehr die platonisch-religiöse, jene die stoisch-rationalistische Seite der Aufgabe bearbeitet. Indessen reinlich konnte die Theilung nicht sein: kein Apo-

loget hat von dem Erlösungsgedanken ganz abgesehen (Befreiung von der Dämonenherrschaft kann nur der Logos bewirken). Mit IRENÄUS beginnt in der theologischen Arbeit der Kirche wiederum die Vereinigung der beiden Aufgaben; nicht nur der Kampf gegen den Gnosticismus nöthigte dazu, sondern der Geist des Zeitalters selbst wandte sich von dem stoischen Moralismus immer mehr dem neuplatonischen Mysticismus zu, unter dessen Hüllen der Trieb nach Religion verborgen lag.

2. Das Christenthum ist Philosophie und ist Offenbarung: das ist die These aller Apologeten von Aristides bis Minucius Felix. Mit der Behauptung, es sei Philosophie, traten die Apologeten der in den Gemeinden verbreiteten Meinung, dass es der Gegensatz zu aller Weltweisheit sei (s. das Zeugniss des Celsus), entgegen; allein sie versöhnten dieselbe durch das freudige Zugeständniss, dass das Christenthum supranaturalen Ursprungs sei und als Offenbarung trotz seines vernünftigen Inhalts nur von einem gotterleuchteten Sinne erfasst werden könne. In den Grundzügen dieser Auffassung sind alle Apologeten (Aristides, Justin, Tatian, Melito, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Minucius Felix und Andere, deren Schriften unter Justin's Namen stehen) einig. Die stärkste Ausprägung des stoischen Moralismus und Rationalismus findet sich bei Minucius; Justin's Schriften (Apologie und Dialog) enthalten die meisten Beziehungen zu dem Gemeindeglauben. Andererseits denken Justin und Athenagoras am günstigsten von der Philosophie und den Philosophen, während in der Folgezeit das Urtheil immer härter wird (doch s. schon Tatian), ohne dass sich das Urtheil über den philosophischen Inhalt des Christenthums ändert. Die gemeinsame Überzeugung lässt sich also zusammenfassen: das Christenthum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss bringt, um welche sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der conträre Gegensatz zu derselben, sofern es von allem Wähnen und Meinen frei ist und den Polytheismus widerlegt d. h. aus Offenbarung stammt, also einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf welchem schließlich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht. Dieser Gegensatz zur Philosophie zeigt sich vor Allem auch in der unphilosophischen Form, in der die christliche Predigt ausgegangen ist. Diese These lässt im Einzelnen verschiedene Urtheile über das concrete Verhältniss des Christenthums zu der Philosophie zu und forderte die Apologeten zur Bearbeitung des Problems auf, warum denn das Rationale einer Offenbarung bedürfe. Doch lassen sich auch hier noch folgende gemeinsame Überzeugungen

feststellen: 1) Das Christenthum ist nach den Apologeten Offenbarung, d. h. es ist die göttliche Weisheit, welche von Alters her durch die Propheten verkündet worden ist und an ihrem Ursprung eine absolute Sicherheit besitzt, die sich in der Erfüllung der Prophetensprüche auch erkennbar darstellt (der Weissagungsbeweis als der einzig sichere Beweis; er hat an sich mit dem Inhalt der Religion nichts zu thun, sondern begleitet sie). Als göttliche Weisheit steht das Christenthum allem natürlichen und philosophischen Wissen gegenüber und macht ihm ein Ende. 2) Das Christenthum ist die Aufklärung, welche dem natürlichen aber verdunkelten Wissen des Menschen entspricht; es umfasst alle Wahrheitsmomente der Philosophie — es ist darum die Philosophie (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, ἡ βαρβαρικὴ φιλοσοφία) — und es verhilft dem Menschen dazu, die in ihm angelegte Erkenntniss zu verwirklichen. 3) Offenbarung des Vernünftigen war und ist nothwendig, weil die Menschheit unter die Herrschaft der Dämonen gerathen ist. 4) Die Bemühungen der Philosophen, die richtige Erkenntniss zu ermitteln, waren vergeblich, was sich vor Allem darin zeigt, dass durch dieselben weder der Polytheismus noch die herrschende Unsittlichkeit gebrochen worden ist. Soweit die Philosophen Wahres gefunden haben, verdanken sie es übrigens den Propheten (so lehrten schon die jüdischen Alexandriner), von denen sie es entlehnt haben; mindestens ist es unsicher, ob sie auch nur Fragmente der Wahrheit durch sporadische Logoswirkungen erkannt haben (Justin über Sokrates); gewiss aber ist, dass manche scheinbare Wahrheiten bei den Philosophen Nachäffungen der Wahrheit durch böse Dämonen sind (auf diese geht der ganze Polytheismus zurück, der theilweise auch Nachäffung christlicher Institutionen ist). 5) Die Anerkennung Christi ist in der Anerkennung der prophetischen Weisheit einfach mit eingeschlossen; einen neuen Inhalt hat die Lehre der Propheten durh Christus nicht empfangen; er hat sie nur der Welt zugänglich gemacht und gekräftigt (Sieg über die Dämonen; Eigenthümliches anerkannt von Justin und Tertullian). 6) Die praktische Erprobung des Christenthums liegt a) in seiner Fasslichkeit (die Ungebildeten und Weiber werden zu Weisen), b) in der Vertreibung der Dämonen, c) in der Kraft, ein heiliges Leben zu führen. In den Apologeten hat mithin das Christenthum die Antike, d. h. den Ertrag der monotheistischen Erkenntniss und Ethik der Griechen mit Beschlag belegt: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστί (Justin). Es hat sich selbst bis zu dem Anfang der Welt hinauf datirt. Alles Wahre und Gute, was die Menscheit erhebt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich, weil klarer Ausdruck

dessen, was der Mensch in seinem Innern findet. Es ist aber zugleich christlich; denn Christenthum ist nichts anderes als die Lehre der Offenbarung. Keine zweite Formel kann gedacht werden, in der der Anspruch des Christenthums, die Weltreligion zu sein, so kräftig hervortritt (daher auch das Bestreben, den Weltstaat mit der neuen Religion zu versöhnen), keine zweite Formel aber auch, in welcher der specifische Inhalt des überlieferten Christenthums so durchgreifend neutralisirt ist wie hier. Aber das wahrhaft Epochemachende liegt darin, dass die geistige Cultur der Menschheit nun mit der Religion versöhnt und verbunden erscheint: die Offenbarung ist lediglich äußere, wunderbare Mittheilung (Passivität der Propheten) des Vernünftigen; das Vernünftige aber — die theistische Kosmologie und Moral — wurde als solches und als Gemeinbesitz der Menschheit einfach dogmatisch vorausgesetzt.

3. Die »Dogmen« des Christenthums — dieser Begriff und der andere, θεολογία, ist im philosophischen Sprachgebrauch zuerst von den Apologeten angewendet worden — sind die durch die Propheten in den h. Schriften geoffenbarten Vernunftwahrheiten, welche in Christus zusammengeschlossen sind (Χριστὸς λόγος καὶ νόμος) und die Tugend und das ewige Leben zur Folge haben (Gott, Freiheit und Tugend, ewiger Lohn und ewige Strafe, resp. das Christenthum als monotheistische Kosmologie, als Lehre von der Freiheit und Moral, als Lehre von der Erlösung; doch ist die letztere unsicher ausgeprägt). Die Belehrung wird auf Gott zurückgeführt, die Herstellung eines tugendhaften Lebens (der Gerechtigkeit) hat Gott den Menschen überlassen müssen. Die Propheten und Christus sind also insofern die Quelle der Gerechtigkeit, als sie die göttlichen Lehrer sind. Das Christenthum ist zu definiren als die durch Gott selbst vermittelte Erkenntniss Gottes und als der tugendhafte Wandel nach dem Vernunftgesetz sowie in der Sehnsucht nach ewigem Leben und in der Gewissheit des Lohnes. Durch Wissen des Wahren und durch Thun des Guten wird der Mensch gerecht und der höchsten Seligkeit theilhaftig. Das Wissen ruht auf dem Glauben an die göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung hat insofern auch die Art und Kraft der Erlösung, als das Factum zweifellos ist, dass sich die Menschheit ohne dieselbe der Herrschaft der Dämonen nicht entwinden kann. Das alles ist griechisch gedacht.

a) Die Dogmen, welche die Erkenntniss Gottes und der Welt zum Ausdruck bringen, sind von dem Grundgedanken beherrscht, dass der Welt als dem Creatürlichen, Bedingten und Vergänglichen ein Selbstseiendes, Unveränderliches und Ewiges gegenüber steht, welches die

Ursache der Welt ist. Er hat keine der Eigenschaften, welche der Welt zukommen; darum ist es über jeden Namen erhaben und hat in sich keine Unterschiede (die platonischen Aussagen über Gott gelten als unübertrefflich gut). Es ist desshalb einzig und eines, geistig, fehlerlos und daher vollkommen; in lauter negativen Prädicaten wird es am zutreffendsten beschrieben; aber es ist doch Ursprung (Ursache) und Fülle alles Seins; es ist Wille und Leben, daher auch gütiger Geber. Drei Thesen stehen den Apologeten in Bezug auf das Verhältniss Gottes zur Welt fest: 1) dass Gott primär als die letzte Ursache zu denken ist, 2) dass das Princip des sittlich Guten auch das Princip der Welt ist, 3) dass das Princip der Welt, d. h. die Gottheit, als das Unsterbliche und Ewige den Gegensatz zu der Welt als dem Vergänglichen bildet. Die Dogmen von Gott sind nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde entworfen, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits, die aber selbst eine Erscheinung im Kosmos ist. Dieser ist überall von Vernunft und Ordnung durchwaltet (Gegensatz zum Gnosticismus); er trägt den Stempel des Logos (als Abbild einer höheren Welt und als Product eines vernünftigen Willens). Auch die Materie, die ihm zu Grunde liegt, ist nichts Schlechtes, sondern von Gott geschaffen. Dennoch haben die Apologeten Gott nicht zum directen Urheber der Welt gemacht, sondern die in der Welt wahrnehmbare göttliche Vernunft personificirt und zwischen Gott und die Welt geschoben. Dies ist nicht in Hinblick auf Christus geschehen oder um (im gnostischen Sinn) Gott und Welt auseinanderzureißen, sondern die Formel vom Logos war in der damaligen Religionsphilosophie längt fertig, und der sublime Gottesbegriff verlangte ein Wesen, welches die Actualität und das vielseitige Wirken Gottes darstelle, ohne dass die Unveränderlichkeit Gottes Schaden leide (feiner Dualismus: der Logos ist die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, welche es ermöglicht, die Gottheit selbst als ruhendes ὑπερούσιον zu denken; er ist sowohl das Offenbarungswort Gottes, das sich auf Erden hörbar und sichtbar kundgebende Göttliche, als die schaffende Vernunft, welche sich in ihren Gebilden zum Ausdruck bringt; er ist das Princip der Welt und der Offenbarung zugleich. Das alles ist nicht neu; aber der Logos wird von den Apologeten nicht als ein νοούμενον vorgetragen, sondern als die sicherste Realität). Über die Durchführung des Gedankens, dass das Princip des Kosmos auch das Princip der Offenbarung sei, gehen die Meisten nicht hinaus; ihre Abhängigkeit vom Gemeindeglauben bezeugen sie aber durch die undurchsichtige Unterscheidung des Logos und des heiligen

Geistes. Die Geschichte des Logos ist folgende: Gott ist nie ἄλογος gewesen; er hat stets den Logos in sich gehabt als seine Vernunft und als die Potenz (Idee, Energie) der Welt (also sind trotz aller Negativitäten Gott und Welt doch verstrickt). Behufs der Schöpfung hat Gott den Logos aus sich herausgesetzt (hervorgeschickt, herausspringen lassen), resp. durch einen freien und einfachen Willensact aus seinem Wesen gezeugt. Er ist nun eine selbständige Hypostase (θεὸς ἐκ θεοῦ), deren inneres Wesen (οὐσία) mit dem Gottes identisch ist; er ist nicht von Gott getrennt oder abgeschnitten, auch nicht eine bloße Modalität an Gott; sondern er ist das selbständige Ergebniss der Selbstentfaltung Gottes, welches, obgleich Inbegriff der göttlichen Vernunft, den Vater nicht der Vernunft beraubt hat; er ist Gott und Herr, besitzt die göttliche Natur wesenhaft, obgleich ein Zweiter neben Gott (ἀριθμῷ ἕτερόν τι, θεὸς δεύτερος); aber seine Persönlichkeit hat einen Anfang genommen (fuit tempus, cum patri filius non fuit« Tertull.). Da er somit einen Ursprung hat, der Vater nicht, so ist er ihm gegenüber Creatur, der gezeugte, gemachte, gewordene Gott. Die Subordination liegt nicht in seinem Wesen (sonst wäre der Monotheismus aufgehoben), sondern in der Origination (ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός). Diese ermöglicht es ihm auch in die Endlichkeit einzugehen als Vernunft, Wort und That, während der Vater im Dunkel der Unveränderlichkeit bleibt. Mit dem hervorgehen des Logos beginnt die Realisation der Weltidee. Er ist der Schöpfer und gewissermaßen das Urbild der Welt (das Eine und Geistige in dem Vielen und Sinnlichen), die aus dem Nichts ihren Ursprung hat. Zweck der Weltschöpfung ist der Mensch, Zweck des Menschen, zu göttlichem Wesen durch die anerschaffene Vernunft (Ebenbild Gottes) und Freiheit aufzusteigen. Als geist-leibliche Wesen sind die Menschen weder sterblich noch unsterblich, sondern des Todes und des ewigen Lebens fähig. In den Lehren, dass Gott der absolute Herr der Materie ist, dass das Böse nicht Eigenschaft des Stoffs ist, sondern in der Zeit und aus der freien Entscheidung des Geistes (der Engel) entstanden ist, endlich dass die Welt der Verklärung entgegengeht, erscheint der Dualismus in der Kosmologie im Princip überwunden. Doch ist er insofern nicht aufgehoben, als factisch das Sinnliche doch als das Böse gilt. Die Apologeten hielten diese Lehren von Gott, dem Logos, der Welt und dem Menschen für den wesentlichen Inhalt des Christenthums (des A. T. und der Predigt Christi).

b) Die Lehren von der Freiheit, Tugend, Gerechtigkeit und dem Lohn sind so gehalten, dass Gott nur als Schöpfer und Richter, nicht als das Princip eines neuen Lebens in Betracht kommt (Reminiscenzen bei

JUSTIN). Die ἀφθαρσία ist Lohn und Geschenk zugleich, geknüpft an das richtige Wissen und die Tugend. Die Tugend ist Weltflucht (der Mensch hat dem Naturhaften zu entsagen), Erhebung über die Sinnlichkeit in jeder Hinsicht und Liebe. Das Sittengesetz ist das Gesetz für den vollkommenen erhabenen Geist, der, weil er das vornehmste Wesen auf Erden ist, zu vornehm für sie ist. Der Geist soll von der Erde eilen zu dem Vater des Lichtes; in dem Gleichmuth, der Bedürfnisslosigkeit, der Reinheit und Güte, welche die nothwendigen Folgen der rechten Erkenntniss sind, soll zum Ausdruck kommen, dass er die Welt bereits überwunden hat. Der Lasterhafte stirbt den ewigen Tod, der Tugendhafte erhält das ewige Leben (starke Betonung der Idee des Gerichts; Auferstehung des Fleisches der Tugendhaften anerkannt; die Idee der Gerechtigkeit ist über die rechtliche Linie nicht hinausgeführt).

c) Gott ist insofern der Erlöser, als er (obgleich der Kosmos und die Vernunft ausreichende Offenbarungen sind) doch noch directe wunderbare Mittheilungen der Wahrheit hat ausgehen lassen. Da sich die abgefallenen Engel gleich anfangs der Menschen bemächtigten und sie in Sinnlichkeit und Polytheismus verstrickten, hat er die Propheten gesandt, um die verdunkelte Erkenntniss zu erhellen und die Freiheit zu kräftigen. In ihnen wirkte der Logos direct, und manche Apologeten haben sich in ihren Tractaten mit dem Hinweis auf die h. Schriften und den Weissagungsbeweis begnügt. Aber gewiss haben alle, wie JUSTIN, in Jesus Christus die Volloffenbarung des Logos anerkannt, durch den die Weissagung erfüllt und die Wahrheit Allen leicht zugänglich gemacht worden sei (Anbetung Christi als des erschienenen Logos). JUSTIN hat darüber hinaus die Anbetung eines gekreuzigten »Menschen« eingehend vertheidigt und manches aus der Überlieferung über Christus beigebracht, was erst wieder bei IRENÄUS auftaucht.

Fünftes Capitel.

Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Cyprian, Novatian.

1. Der in Lyon lebende, mit der Tradition der römischen Kirche vertraute, kleinasiatische Lehrer IRENÄUS (Schüler des POLYKARP) hat in seinem großen antignostischen Werk sowohl die apostolischen Normen der katholischen Kirche aufgestellt, als auch den Versuch der Entwicke-

lung einer kirchlichen Glaubenslehre gemacht. Die apologetische Theologie hat er mit einer theologischen Bearbeitung des Taufbekenntnisses in Verbindung zu setzen gesucht; aus den beiden Testamenten entnahm er den Stoff, der ihm nicht nur zur Beglaubigung philosophischer Lehren diente; den Gedanken der realisirten Erlösung stellte er, wie die Gnostiker, in den Mittelpunkt und suchte dabei doch die urchristlichen eschatalogischen Hoffnungen zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise entstand ein »Glaube« von unbegrenzter Ausdehnung, welcher der Glaube der Kirche, der Gebildeten und Ungebildeten, sein sollte und sich aus den verschiedensten Elementen — philosophisch-apologetischen, biblischen, christosophischen, gnostisch-antignostischen und sinnlich-phantastischen — zusammensetzte (die Pistis sollte zugleich Gnosis sein und umgekehrt; jedes Bewusstsein, dass rationale Theologie und fides credenda unvereinbare Größen seien, fehlt; Alles steht auf einer Fläche; die Speculation wird misstrauisch betrachtet und doch nicht abgedankt). Seine Einheit empfing dieses complicirte Gebilde äußerlich durch die Zurückführung aller Aussagen auf die Glaubensregel und die beiden Testamente, innerlich durch die starke Betonung zweier Grundgedanken: dass der Schöpfergott auch der Erlösergott sei, und dass Jesus Christus lediglich desshalb der Erlöser sei, weil er der menschgewordene Gott ist (filius dei filius hominis factus). In der Durchführung dieser Gedanken ist IRENÄUS seinen Schülern, TERTULLIAN und HIPPOLYT, überlegen. Namentlich der Erstere ist ganz unfähig gewesen, die apologetisch-rationalen, die heilsgeschichtlichen und die eschatalogischen Gedankenreihen in eine Einheit zu bringen; aber er hat, seiner juristischen Anlage und Bildung gemäß, im Einzelnen runde Schemata ausgebildet, die in der Folgezeit höchst wirksam geworden sind (Terminologie des trinitarischen und christologischen Dogmas; Richtung der abendländischen Dogmatik auf das Juristische).

Die Verknüpfung der antiken Heilsidee mit NTlichen Gedanken (Heilsgeschichte) und mit dem apologetischen Rationalismus ist das Werk des IRENÄUS. Das Christenthum ist ihm reale Erlösung, herbeigeführt durch den Schöpfergott. Diese Erlösung ist ihm recapitulatio, d. h. Rückführung des durch Tod und Sünde widernatürlich Getrennten zur lebensvollen Einheit, speciell für den Menschen die Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit. Beschafft ist dieses Heil nicht durch den Logos an sich, sondern lediglich durch Jesus Christus, und zwar durch Jesus Christus, sofern er Gott war und Mensch wurde. Indem er die Menschheit in sich aufnahm,

hat er diese unauflöslich mit der Gottheit verbunden und verschmolzen. Die Menschwerdung ist also neben der Lehre von der Einheit Gottes das Grunddogma. Somit steht der geschichtliche Christus (wie bei den Gnostikern und Marcion) im Mittelpunkt, nicht als der Lehrer (obgleich das rationale Schema vielfach die realistische Erlösungstheorie durchkreuzt), sondern kraft seiner Constitution als der Gottmensch. Alles Übrige in der heiligen Schrift ist Vorgeschichte (nicht nur Ziffer im Weissagungsbeweis), und die Geschichte Christi (Kerygma) selbst ist Entfaltung der Menschwerdung (nicht nur Erfüllung der Weissagung). Hatten die Apologeten die Frage »cur deus-homo« im Grunde gar nicht gestellt, so hat sie IRENÄUS zur fundamentalen erhoben und mit dem berauschenden Satze beantwortet: »damit wir Götter würden«. Diese Antwort war desshalb so hoch befriedigend, weil sie 1) ein specifisches christliches Heilsgut nachwies, 2) der gnostischen Auffassung ebenbürtig war, ja sie durch den Umfang des für die Vergottung in Aussicht genommenen Gebietes übertraf, 3) dem eschatologischen Zuge der Christenheit entgegenkam, aber zugleich die Stelle der phantastisch-eschatologischen Erwartungen einnehmen konnte, 4) dem mystisch-neuplatonischen Zuge der Zeit entsprach und ihm die größte Befriedigung gewährte, 5) an die Stelle des schwindenden Intellectualismus (Rationalismus) die zuversichtliche Hoffnung auf eine übernatürliche Verwandelung des menschlichen Wesens setzte, welche dasselbe befähigen werde, auch das Übervernünftige sich anzueignen, 6) den überlieferten historischen Aussagen über Christus sowie der ganzen Vorgeschichte ein festes Fundament und ein sicheres Ziel verlieh und die Auffassung einer stufenmäßig sich entfaltenden Geschichte des Heils (οἰκονομία ϑεοῦ) ermöglichte (Aufnahme paulinischer Gedanken, Unterscheidung der beiden Testamente, inneres Interesse am Kerygma). Das Moralistische und Eschatologische wurde nun durch ein wirklich religiöses und christologisches Interesse balancirt: die Vergottung der Menschennatur per adoptionem. »Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, welche in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben.« Die Durchführung dieses Gedankens ist freilich noch vielfach durch Fremdartiges gekreuzt. IRENÄUS und seine Schüler haben die acute Hellenisirung durch die Einführung der beiden Testamente, durch die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung, durch die Bekämpfung des Doketismus abgewehrt; sie haben die Kirche wieder gelehrt, dass das Christenthum Glaube an Jesus Christus sei; aber sie haben andererseits die Hellenisirung durch den

superstitiösen Erlösungsbegriff und die Richtung des Interesses auf die Naturen statt auf die lebendige Person befördert.

2. Gegen die gnostischen Thesen haben die altkatholischen Väter eingewandt, dass der Dualismus die Allmacht Gottes, also überhaupt den Gottesbegriff, vernichte, dass die Emanationen ein mythologisches Spiel seien und die Einheit der Gottheit gefährden, dass der Versuch, innergöttliche Zustände zu ermitteln, dreist sei, dass die Gnostiker nicht umhin könnten, den letzten Ursprung der Sünde in das Pleroma selbst zu verlegen, dass die Kritik der Constitution des Kosmos unverschämt sei, derselbe vielmehr der Weisheit und Güte entspreche, dass der Doketismus der Gottheit eine Lüge aufbürde, dass die Freiheit des Menschen eine unleugbare Thatsache sei, dass die Übel ein nothwendiges Zuchtmittel seien, Güte und Gerechtigkeit sich nicht ausschließen, u. s. w. Überall argumentiren sie dabei für den gnostischen Demiurg wider den gnostischen Erlösergott. Sie berufen sich vor allem auf die beiden Testamente, und man hat sie desshalb rühmend »Schrifttheologen« genannt; aber die »Religion der Schrift«, wobei dieselbe als inspirirte Urkunde willkührlich gedeutet wird (Irenäus schilt auf die gnostische Exegese, kommt ihr aber sehr nahe), bietet keine Garantie für den Contact mit dem Evangelium. Auch ist das Verhältniss von Glaubensregel und Schrift (bald Über- bald Unterordnung) nicht zur Klarheit gekommen.

In der Gotteslehre wurden die Grundzüge für alle Zukunft festgestellt. Ein Mittelweg zwischen dem Verzicht auf die Erkenntniss und einer vorwitzigen Speculation wurde beliebt. Bei Irenäus finden sich Ansätze, die Liebe, resp. Jesus Christus, als das Erkenntnissprincip zu fassen. Aus der Offenbarung ist Gott zu erkennen, wobei die Erkenntniss aus der Welt bald für genügend, bald für ungenügend erklärt wird: Irenäus, dem Apologeten genügt sie, Irenäus, dem Christologen, genügt sie nicht; aber ein Gott ohne Schöpfung ist ein Phantom; immer muss das Kosmische dem Religiösen vorangehen. Der Schöpfergott ist der Ausgangspunkt, die Blasphemie des Schöpfers ist die höchste Blasphemie. Darum ist auch der apologetische Gottesbegriff wesentlich übernommen (Gott die Negation und die Ursache des Kosmos); aber er ist doch erwärmt, weil für die geschichtliche Offenbarung ein sachliches Interesse vorhanden ist. Speciell wurde gegen Marcion gezeigt, dass die Güte die Gerechtigkeit fordert.

In der Logoslehre knüpfen Tertullian und Hippolyt viel stärker an die apologetische an als Irenäus. Sie übernehmen sie vollständig (Tertull., Apolog. 21); aber sie geben ihr eine bestimmtere Abzweckung

auf Jesus Christus (Tert. de carne Christi und adv. Prax.). So hat Tertullian die Formeln der späteren Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe Substanz und Person eingeführt und trotz des ausgeprägtesten Subordinatianismus und einer bloß ökonomischen Fassung der Trinität, doch Bestimmungen über das Verhältniss der drei Personen getroffen hat, die auf dem Boden des Nicänums voll anerkannt werden konnten (»una substantia, tres personae«). Die Einheit der Gottheit stellt sich in der una substantia dar; die dispositio der einen Substanz zu drei Personen (trinitas, τριάς zuerst bei Theophilus) hebt die Einheit nicht auf (die gnostische Äonenspeculation ist hier auf die Dreizahl beschränkt). Schon nannte man es Häresie, Gott für eine numerische Einheit zu halten. Aber die Selbstentfaltung (nicht Zertheilung) der Gottheit hat einen Anfang genommen (immer noch ist die Realisation der Weltidee die Ursache der innergöttlichen dispositio); der Logos ist als distinctes Wesen geworden (»secundus a deo constitutus, perseverans in sua forma«); daher ist er wie derivatio, so portio der Gottheit (»pater tota substantia«); desshalb hat er trotz seiner Substanzeinheit (unius substantiae-ὁμοούσιος) das Moment der Endlichkeit an sich (der Sohn ist nicht der Weltgedanke selbst, wohl aber hat er ihn an sich): er, der Bach, wird schließlich, wenn die Offenbarung ihren Zweck erfüllt hat, in seine Quelle zurückfließen. Diese Auffassung ist an sich noch gar nicht von der griechischen unterschieden; sie ist ungeeignet, den Glauben an Jesus Christus zu conserviren; denn sie ist zu niedrig; sie hat ihre Bedeutung lediglich an der Identificirung des historischen Christus mit diesem Logos. Durch dieselbe hat Tert. die wissenschaftliche idealistische Kosmologie mit den Aussagen der urchristlichen Überlieferung über Jesus so verbunden, dass beide bei ihm gleichsam als die völlig ungleichartigen Flügel eines und desselben Gebäudes erscheinen. Den h. Geist hat Tertullian lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt — ein Fortschritt über die Apologeten —, aber ohne jede Spur eines selbständigen Interesses (»tertius est spiritus a deo et filio« »vicaria vis filii«, dem Sohn untergeordnet, wie dieser dem Vater, aber doch »unius substantiae«). Hippolyt hat die Creatürlichkeit des Logos noch stärker betont (Philos. X, 33: εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ὁ θεός, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα), dem Geist aber nicht ein selbständiges Prosopon beigelegt (adv. Noët 14: ἕνα θεὸν ἐρῶ, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος).

Während Tertullian und Hippolyt den Christus des Kerygmas der fertigen Logoslehre einfach hinzufügen, hat Irenäus seinen Ausgangspunkt bei dem Gott Christus genommen, welcher Mensch geworden ist.

Ihm ist »Logos« mehr ein Prädicat für Christus, als das Subject selbst. Von der Erlösungslehre aus sind die Aussagen über Christus gewonnen; die apologetische Logoslehre beunruhigte ihn sogar; aber er konnte sie doch nicht los werden, da die Erlösung recapitulatio der Schöpfung ist, und da Joh. 1,1 Christus als den Logos lehrte. Indessen lehnte er jede προβολή, Emanation und theologische Speculationen hier im Princip ab. Christus ist der ewige Gottessohn (kein zeitliches Hervorgehen); er ist die ewige Selbstoffenbarung des Vaters; es besteht zwischen ihm und Gott keine Scheidung. Allein so sehr er sich bemüht, die Äonenspeculation aufzugeben — ganz konnte auch er das Göttliche in Christus nicht in der Erlösung anschauen; er musste ihm auch auf die Schöpfung eine Beziehung geben, und dann lehrte er nicht anders als Justin und Tertullian. Aber überall hat er die Menschwerdung im Auge, deren Subject die volle Gottheit sein muss. »Gott hat sich in das Verhältniss des Vaters zum Sohn gesetzt, um nach dessen Bilde den Menschen zu schaffen, der sein Sohn werden sollte«. Vielleicht war dem Irenäus die Menschwerdung die oberste in der Sohnschaft Christi gesetzte Zweckbestimmung. Über den h. Geist hat sich Irenäus ganz unbestimmt ausgedrückt; nicht einmal τριάς findet sich bei ihm.

In der Lehre des Irenäus von der Bestimmung des Menschen, dem Urstande, dem Fall und der Sünde treten die disparaten Gedankenreihen (apologetisch-moralistisch, biblisch-realistisch) deutlich hervor, wie sie für die Kirchenlehre charakteristisch geblieben sind. Klar ist nur die erstere entwickelt. Alles Geschaffene, also auch der Mensch, ist anfangs unvollkommen. Die Vollkommenheit konnte nur die Bestimmung (Anlage) des Menschen sein. Die Bestimmung wird durch die freie Entscheidung des Menschen realisirt auf Grund seiner gottgeschenkten Anlage (Ebenbild Gottes). Der jugendliche Mensch strauchelt und verfällt dem Tode; aber sein Fall ist entschuldbar (er ist der Verführte; er ist der Unwissende; er hat praetextu immortalitatis sich verführen lassen) und sogar teleologisch nothwendig. Der Ungehorsam ist für die Entwickelung des Menschen förderlich gewesen. Um gewitzigt zu werden, musste er einsehen, dass der Ungehorsam den Tod wirkt; er musste den Abstand zwischen Mensch und Gott kennen lernen und den rechten Gebrauch der Freiheit. Um Leben und Tod handelt es sich dabei; die Folge der Sünde ist das eigentlich Fürchterliche. Aber die Güte Gottes hat sich sofort gezeigt, sowohl in der Entfernung vom Baum des Lebens als in der Verhängung des zeitlichen Todes. Der Mensch erreicht seine Bestimmung in dem Moment wieder, wo er sich frei für das Gute entscheidet, und das kann er noch immer. Die Be-

deutung der Propheten und Christi reducirt sich hier wie bei den Apologeten auf die Lehre, welche die Freiheit kräftigt (ebenso lehrten Tertullian und Hippolyt). Die zweite Gedankenreihe des Irenäus ist aus der gnostisch-antignostischen Recapitulationstheorie geflossen und ist durch Paulus beeinflusst. Sie befasst die ganze Menschheit als den sündigen Adam, der, einmal gefallen, sich selbst nicht helfen kann. Alle haben in Adam Gott beleidigt; durch Eva ist das ganze Geschlecht dem Tod verfallen; die Bestimmung ist eingebüßt, und nur Gott kann helfen, indem er sich wieder zur Gemeinschaft herablässt und uns nach seinem Wesen wiederherstellt (nicht aus der Freiheit quillt die Seligkeit, sondern aus der Gemeinschaft mit Gott, »in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione«, IV, 14, 1). Christus als der zweite Adam erlöst den ersten Adam (»Christus libertatem restauravit«), indem er Schritt für Schritt das in bonum restituirt, was Adam in malum gethan hat. (Aus dem Weissagungsbeweis wird hier eine Unheils- und Heilsgeschichte). Nahezu naturalistisch ist diese religiöse, historisirende Betrachtung ausgeführt. Vor der Consequenz der Apokatastasis aller einzelnen Menschen hat den Irenäus nur die moralistische Gedankenreihe bewahrt.

Die Idee des Gottmenschen beherrscht diese ganze Ausführung. Die kirchliche Christologie, soweit sie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus betont, steht heute noch bei IRENÄUS (TERTULLIAN hat die Nothwendigkeit der Einheit nicht so durchschaut). Jesus Christus vere homo vere deus, d. h. 1) er ist wirklich das Wort Gottes, Gott von Art, 2) dieses Wort ist wirklich Mensch geworden, 3) das menschgewordene Wort ist eine unzertrennbare Einheit. Das ist gegen die »Ebioniten« und die Valentinianer durchgeführt, welche die Herabkunft eines der vielen Äonen lehrten. Der Sohn steht in naturhafter, nicht adoptirter Kindschaft (die Jungfrauengeburt ist recapitulatio: Eva und Maria); sein Leib ist substanziell mit dem unsrigen identisch; denn der Doketismus bedroht die Erlösung ebenso wie der »Ebionitismus«. Daher musste Christus auch, um den ganzen Menschen recapituliren zu können, ein volles Menschenleben von der Geburt bis zum Greisenalter und zum Tode durchlaufen. Die Einheit zwischen dem Logos und der Menschennatur hat IRENÄUS »adunitio verbi dei ad plasma« und »communio et commixtio dei et hominis« benannt. Sie ist ihm eine vollkommene; denn er will in der Regel nicht geschieden wissen, was der Mensch und was das Wort gethan hat. Dagegen hat TERTULLIAN, von IRENÄUS abhängig, aber die realistische Erlösungslehre nicht als den Schlüssel des Christenthums betrachtend, zwar die Formel »homo deo

mixtus« gebraucht, aber das »homo factus« nicht in dem strengen Sinn verstanden. Er spricht (adv. Prax.) von den zwei Substanzen Christi (corporalis et spiritualis), von der »conditio duarum substantiarum«, die in ihrer Integrität verharren, von dem »duplex status domini, non confusus, sed coniunctus in una persona — deus et homo«. Hier ist schon die chalcedonensische (juristische) Terminologie. TERTULLIAN hat sie ausgebildet, indem er sich bemühte, die Meinung, der Gott habe sich verwandelt, abzulehnen (so einige Patripassianer); aber er merkt nicht, obgleich er die alten Formeln »deus crucifixus«, »nasci se vult deus« braucht, dass die realistische Erlösung durch die scharfe Unterscheidung der beiden Naturen stärker bedroht wird als durch die Annahme einer Verwandelung. Er behauptet eben nur die Einheit und lehnt es ab, dass Christus »tertium quid« sei. Allein auch IRENÄUS selbst konnte nicht umhin, den einen Jesus Christus in gnostischer Weise wider seine eigene bessere Absicht zu spalten: 1) gab es nicht wenige Stellen im N. T., die man nur auf die Menschheit Jesu beziehen konnte (nicht auf den Gottmenschen), wenn anders die naturhafte Gottheit nicht Schaden leiden sollte (so z. B. die Herabkunft des Geistes bei der Taufe, das Zittern und Zagen), 2) fasste IRENÄUS Christus auch so, dass er der neue Adam (»perfectus homo«) sei, welcher den Logos besitzt, der bei einzelnen Acten der Geschichte Jesu unthätig gewesen sei. Die gnostische Unterscheidung des Jesus patibilis und des Christus ἀπαθής ist von TERTULLIAN ausdrücklich, von IRENÄUS indirect legitimirt worden. So ist die kirchliche Zweinaturenlehre entstanden. HIPPOLYT steht zwischen den beiden älteren Lehrern.

Aber die durchschlagende Auffassung des IRENÄUS bleibt doch die Einheit. Indem Christus geworden ist, was wir sind, hat er als Gottmensch recapitulirend geleistet, was wir hätten leisten sollen. Christus ist nicht nur »salus et salvator«, sondern sein ganzes Leben ist Heilswerk. Von der Empfängniss bis zum Begräbniss ist Alles innerlich nothwendig. IRENÄUS ist der Vater »der Theologie der Thatsachen« in der Kirche (PAULUS hatte nur auf den Tod und die Auferstehung Gewicht gelegt). Der Einfluss der Gnosis ist unverkennbar, ja er braucht sogar dieselben Ausdrücke wie die Gnostiker, wenn er in der bloßen Erscheinung Jesu Christi als des zweiten Adams einerseits und in der bloßen Erkenntniss dieser Erscheinung andererseits die Erlösung vollzogen sieht (IV, 36, 7: ἡ γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία). Aber er betont doch die persönliche Leistung. Das Werk Christi hat er unter mannigfaltige Gesichtspunkte gestellt (Rückführung zur Gemeinschaft, Wiederherstellung der Freiheit, Erlösung von Tod und Teu-

fel, Versöhnung Gottes); der beherrschende ist die Beschaffung der ἀφθαρσία (Adoption zu göttlichem Leben). Aber wie unsicher ihm noch Alles war, verräth er I, 10, 3, wenn er die Frage, warum Gott Fleisch geworden, zu denen rechnet, die dem einfältigen Glauben nichts angehen. Dieser also kann sich noch immer mit der Hoffnung der Wiederkunft Christi und der Fleischesauferstehung begnügen. Zwischen dieser Hoffnung und der Vergottungsidee liegt die paulinische Ansicht (Gnosis des Kreuzestodes) in der Mitte; IRENÄUS hat sich bemüht auch ihr gerecht zu werden (der Tod Christi ist die wahre Erlösung). Allein den Gedanken der Versöhnung (das Lösegeld ist an den »Abfall« nicht an den Teufel gezahlt) hat IRENÄUS nicht erreicht; innerhalb der Recapitulationstheorie spricht er die Meinung aus, durch Ungehorsam an dem Holz sei Adam ein Schuldner Gottes geworden und durch Gehorsam am Holz werde Gott versöhnt. Ausführungen über ein stellvertretendes Strafleiden Christi finden sich bei IRENÄUS nicht; selten ist die Idee des Opfertodes. Sündenvergebung kennt er im Grunde nicht, sondern nur Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen. Die Erlösten werden durch Christus zu einer Einheit zusammengefasst, zu der wahren Menschheit, der Kirche, deren Haupt er selber ist. Bei TERTULLIAN und HIPPOLYT finden sich dieselben Gesichtspunkte, nur tritt die mystische (recapitulirende) Form der Erlösung zurück. Sie wechseln mit Vorliebe zwischen der rationalen und der paulinischen Erlösungsvorstellung (»totum Christiani nominis et pondus et fructus mors Christi« adv. Marc. III, 8); aber HIPPOLYT hat (Philosoph. fin.) der Auffassung von der durch Christus herbeigeführten Vergottung einen klassischen Ausdruck verliehen, dabei das rationale Schema (die Erkenntniss erlöst) doch einflechtend. Schärfer treten bei TERTULLIAN die Begriffe, culpa, reatus peccati, etc. hervor; er hat auch schon »satisfacere deo«, »meritum«, »promereri deum«, was dann CYPRIAN präciser ausgeführt hat. Endlich findet sich bei TERTULLIAN das Schema von Christus als dem Bräutigam und der Einzelseele als der Braut, eine verhängnissvolle Modification des urchristlichen Schemas von der Kirche als dem Leibe Christi unter Einfluss der hellenischen Vorstellung (s. auch die Gnostiker), dass die Gottheit der Eheherr der Seele sei.

Höchst frappirt wird man durch die Eschatologie der altkatholischen Väter; denn sie entspricht weder ihrer rationalen Theologie noch ihrer Mystik, sondern ist noch ganz archäistisch. Aber sie repetiren dieselbe keineswegs nothgedrungen (etwa der Gemeinden oder der regula oder der Joh. Apok. wegen), sondern sie und die lateinischen Väter des 3. und anfangenden 4. Jahrhunderts leben und weben noch ganz und gar in diesen Hoffnungen der ältesten Gemeinden (wie PAPIAS

und JUSTIN). Die paulinische Eschatologie empfinden sie als Schwierigkeit, die urchristliche sammt dem gröbsten Chiliasmus keineswegs. Das ist der deutlichste Beweis dafür, dass diese Theologen nur mit halber Seele bei ihrer rationalen und mystischen Theologie gewesen sind, die ihnen durch den Kampf gegen die Gnosis aufgenöthigt worden ist. Sie haben in der That zwei Christus: den wiederkehrenden, den Antichrist besiegenden und das Gericht haltenden Kriegskönig und den Logos, der bald als göttlicher Lehrer bald als Gottmensch betrachtet wird. Eben diese Complication empfahl die neue Kirchenlehre. Die Details der eschatologischen Hoffnungen bei Irenäus (l. V, s. auch Melito), Tertullian und Hippolyt (de antichr.) sind in den Grundzügen ebenso stereotyp, im Einzelnen ebenso schwankend wie in der früheren Zeit. Die Joh. Apok. sammt gelehrter Auslegung steht neben Daniel im Vordergrund (6 resp. 7 tausend Jahre, heidnische Weltmacht, Antichrist, Sitz in Jerusalem, Kriegszug des wiederkehrenden Christus, Sieg, Auferstehung der Christen, sinnliches Reich der Freuden, allgemeine Auferstehung, Gericht, definitives Ende). Aber seit der montanistischen Krise erhebt sich im Orient eine Gegenbewegung gegen die Zukunftsdramatik (die »Aloger«); die gelehrten Bischöfe des Orients im 3. Jahrh., vor allem die Origenisten, bekämpfen sie, ja selbst die Joh. Apokal. (Dionysius Alex.), finden aber zähe Gegner unter den »simplices et idiotae« (Nepos in Ägypten). Das christliche Volk ließ sich auch im Orient den alten Glauben nur ungern rauben, musste sich aber allmählich fügen (die Apok. verschwindet vielfach im Kanon orientalischer Kirchen). Im Occident bleibt der Chiliasmus ungebrochen.

Es erübrigt noch die Lehre von den beiden Testamenten. Die Schöpfung des N. T. warf ein neues Licht auf das A. T. Dieses galt nun nicht mehr einfach als ein christliches Buch (BARNABAS, JUSTIN), aber auch nicht als ein Buch des Judengottes (Marcion), sondern neben der alten Vorstellung, dass es in jeder Zeile christlich sei und auf der Höhe der christlichen Offenbarung stehe, bürgerte sich friedlich die andere, mit ihr unverträgliche ein, dass es eine Vorstufe Christi und des N. T. sei. Diese Betrachtung, in der eine geschichtliche Auffassung aufdämmert, war zuerst von Valentinianern (ep. Ptolemaei ad Floram) aufgebracht worden. Man wechselte nun je nach Bedarf: bald soll das A. T. die volle Wahrheit in Gestalt der Weissagung enthalten, bald ist es eine legisdatio in servitutem neben der neuen legisdatio in libertatem, ein alter vergänglicher Bund, der den neuen vorbereitet hat, sein Inhalt die Geschichte der Pädagogie Gottes mit seiner Menschheit, in jedem Stück heilsam und doch vergänglich, zugleich der Schatten des Zukünftigen,

typisch. Gegenüber den gnostischen Angriffen bemühen sich die Väter, die Vortrefflichkeit auch des Ceremonialgesetzes darzulegen, und Paulus wird geradezu verzerrt, um auch bei ihm die Devotion vor dem Gesetze nachzuweisen. Weissagung, Typus, Pädagogie sind die ausschlagenden Gesichtspunkte, und nur wo man durch keinen Gegensatz bestimmt war, gab man zu, dass gewisse alttestamentliche Bestimmungen völlig abgethan seien. In dem Allen liegt trotz der Confusion und den bis heute verharrenden Widersprüchen doch ein Fortschritt: man begann im A.T. zu unterscheiden, man kam auf die Idee von Stufen der Wahrheit, von geschichtlichen Bedingungen (Tert. de orat. 1: »quidquid retro fuerat, aut demutatum est per Christum, ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa«). Indem man jetzt zwei Testamente annahm, trat die specifische Bedeutung des christlichen Bundes mehr hervor (Tert.: »lex et prophetae usque ad Johannem«; die Apostel größer als die Propheten); freilich wurde auch der neue Bund noch immer als »lex« behandelt, und desshalb die hoffnungslose Frage erörtert, ob Christus das alte Gesetz erleichtert oder erschwert habe. Die pädagogische Heilsgeschichte, wie Irenäus sie zuerst entworfen und mit dem Weissagungsbeweis verflochten hat, hat einen ungeheuren Eindruck gemacht (ab initio — Moses-Christus); der tertullianische Zusatz (4. Stufe: paracletus als novus legislator) hat sich nicht durchgesetzt, ist aber in der Kirchengeschichte immer wieder aufgetaucht, da sich eben Christus und Paulus nicht unter das Schema, neue Gesetzgeber für das kirchliche Leben zu sein, zwingen lassen.

3. Der Ertrag der Arbeit der altkatholischen Väter für die Kirche — im Abendland hat NOVATIAN die tertullianische Christologie ausgearbeitet, Cyprian die zu einer Heilsgeschichte entwickelte regula eingebürgert und einen Theil der tertullianischen Formeln weiteren Kreisen zugänglich gemacht — liegt nicht in der Gewinnung einer systematischen Dogmatik, sondern in der Widerlegung der Gnosis und in theologischen Fragmenten, nämlich in der antignostisch interpretirten, mit den Hauptsätzen der apologetischen Theologie verknüpften Glaubensregel (s. vor allem CYPRIAN's Schrift »testimonia«; hier bildet die Lehre von den beiden Testamenten, wie IRENÄUS sie entwickelt, das Grundschema, in das die einzelnen Lehrsätze eingestellt sind. Lehrsätze aus der rationalen Theologie wechseln mit kerygmatischen Facten; alles wird aber aus den beiden Testamenten bewiesen; Glaube und Theologie sind nicht in Spannung). Um katholischer Christ zu sein, musste man jetzt vornehmlich folgende Sätze glauben, die in scharfer Abgrenzung zu den Gegenlehren standen: 1) die Einheit Gottes, 2) die Identität des höchsten Gottes und

des Weltschöpfers, resp. die Identität des Schöpfungs- und Erlösungsmittlers, 3) die Identität des höchsten Gottes mit dem Gott des A. T. und die Beurtheilung des A. T. als des alten Offenbarungsbuchs Gottes, 4) die Schöpfung der Welt aus Nichts, 5) die Einheit des Menschengeschlechts, 6) den Ursprung des Bösen aus der Freiheit und die Unverlierbarkeit der Freiheit, 7) die beiden Testamente, 8) Christus als Gott und Mensch, die Einheit seiner Persönlichkeit, die Naturhaftigkeit seiner Gottheit, die Realität seiner Menscheit, die Wirklichkeit seines Geschicks, 9) die Erlösung nnd Bundesschließung durch Christus als die neue, abschließende Gnadenerweisung Gottes für alle Menschen, 10) die Auferstehung des ganzen Menschen. Mit diesen Lehren stand aber die Logoslehre im engsten Zusammenhang, ja bildete gewissermaßen das Fundament ihres Inhalts und ihres Rechtes. Wie sie sich durchgesetzt hat, soll im 7. Cap. gezeigt werden. Von ihrer Durchführung hing aber auch die Entscheidung der wichtigsten Frage ab, ob der christliche Glaube sich wie vor Alters an der Hoffnung auf den wiederkehrenden Christus und auf sein Herrlichkeitsreich zu orientiren habe oder an dem Glauben an den Gottmenschen, der die volle Erkenntniss gebracht hat und die Natur des Menschen in göttliche Natur wandelt.

Sechstes Capitel.

Die Umbildung der kirchlichen Überlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes.

Guericke, de schola quae Alex. floruit catechetica 1824. Bigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. Winter, Ethik des Clemens 1882. Redepenning, Origenes 1841 f. Denis, Philosophie d'Origène 1884.

1. Die Gnostiker hatten Pistis und Gnosis scharf unterschieden; Irenäus und Tertullian hatten sich nur nothgedrungen der Wissenschaft und Speculation bedient, um sie zu widerlegen, das in den Glauben selbst einrechnend, was sie an theologischer Explicirung bedurften. Im Grunde waren sie mit der Autorität, der Hoffnung und den h. Ordnungen des Lebens zufrieden; sie bauten an einem Gebäude, das sie selbst nicht wollten. Aber seit dem Ende des 2. Jahrh. beginnt in der Kirche der Trieb nach einer wissenschaftlichen Religion und nach theologischer Wissenschaft sich zu regen (Schulen in Kleinasien, Kappadocien, Edessa, Älia, Cäsarea, Rom; Aloger, Alexander von Kappadocien, Julius Afrikanus, Theoktist, theodotianische Schulen). Am stärksten war

er in der Stadt der Wissenschaft, Alexandrien, wo das Christenthum in das Erbe PHILO's eingetreten war und wo wahrscheinlich bis gegen 200 eine strenge Formirung der Christen auf exclusiven Grundlagen überhaupt nicht stattgefunden hatte. Die alexandrinische Kirche tritt zugleich mit der alexandrinischen christlichen Schule in das Licht der Geschichte (um 190); in dieser wurde die ganze griechische Wissenschaft gelehrt und im Dienst des Evangeliums und der Kirche verwerthet. CLEMENS, der Schüler des PANTÄNUS, hat in seinen Stromata das erste christlich-kirchliche Werk geliefert, in dem die Religionsphilosophie der Griechen nicht nur apologetischen und polemischen Zwecken dient, sondern das Mittel ist, um das Christenthum dem Denkenden erst zu erschließen (wie bei PHILO und VALENTIN). Die kirchliche Überlieferung ist dem CLEMENS an sich ein Fremdes; er hat sich ihrer Autorität unterworfen, weil ihm die h. Schriften als Offenbarung erschienen; aber er ist sich der Aufgabe bewusst, den Inhalt nun philosophisch zu bearbeiten und sich denkend anzueignen. Die Pistis ist gegeben; sie ist in die Gnosis umzuschmelzen d. h. eine Lehre ist zu entwickeln, welche den wissenschaftlichen Anforderungen an eine philosophische Weltanschauung und Ethik genügt. Die Gnosis widerspricht dem Glauben nicht, stützt und verdeutlicht ihn aber auch nicht nur an einigen Stellen, sondern erhebt ihn in eine höhere Sphäre, aus dem Bereiche der Autorität in die Sphäre des hellen Wissens und der aus der Gottesliebe fließenden inneren geistigen Zustimmung. Verbunden aber sind Pistis und Gnosis dadurch, dass beide ihren Inhalt an den h. Schriften haben (doch ist CLEMENS in praxi nicht pünktlicher Schrifttheologe wie ORIGENES). In diese werden die letzten Ziele und der ganze Apparat der idealistischen griechischen Philosophie hineingedeutet; sie werden zugleich an Jesus Christus und das kirchliche Christenthum — soweit es ein solches damals in Alexandrien gab — geheftet. Die apologetische Aufgabe, die sich JUSTIN gestellt hat, ist hier in eine systematisch-theologische verwandelt. Der positive Stoff ist demgemäß nicht in den Weissagungsbeweis geschoben, sondern, wie bei PHILO und VALENTIN, in unendlicher Bemühung in wissenschaftliche Dogmatik umgesetzt.

Der Idee des Logos, welcher Christus ist, hat CLEMENS, indem er sie zum höchsten Princip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christenthums erhob, einen viel reicheren Inhalt gegeben als JUSTIN. Das Christenthum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechts durch den Logos, dessen Werk in dem vollkommenen Gnostiker gipfelt und der sich zweier Hilfsmittel bedient hat, des ATlichen Gesetzes und der griechischen Philosophie.

Logos ist überall, wo sich der Mensch über die Naturstufe erhebt (der Logos ist das Sittliche und Vernünftige auf allen Stufen der Entwickelung); aber die authentische Kenntniss von ihm kann nur aus der Offenbarung gewonnen werden. Er ist das Weltgesetz, der Lehrer, oder in Christus der Hierurg, der durch h. Weihen in die Erkenntniss einführt, schließlich für den Vollkommenen die Brücke zur Einigung mit Gott selbst. Außer den h. Schriften ermöglichte es die griechische Combination von Erkenntniss und ceremoniösen Weihen dem CLEMENS, das kirchliche Christenthum gelten zu lassen. Der kirchliche Gnostiker erhebt sich gleichsam mittelst eines befestigten Ballons zu den göttlichen Sphären; er lässt alles Irdische, Geschichtliche, Statutarische und Autoritative, ja schließlich den Logos selbst hinter sich, indem er in Liebe und Erkenntniss aufstrebt; aber das Seil bleibt unten befestigt, während die Gnostiker es abschnitten. Die Erhebung vollzieht sich in einem geordneten Stufengang (PHILO), bei welchem die gesammte philosophische Ethik zum Ausdruck kommt, vom verständigen Maßhalten bis zum Excess des Bewusstseins und der apathischen Liebe. Auch die kirchliche Tradition kommt zum Ausdruck; aber dort wie hier soll der wahre Gnostiker auf der höheren Stufe die niedere überwinden. Wenn dem Geist die Flügel wachsen, bedarf er keiner Krücken. So wenig es dem CLEMENS noch gelungen ist, den ungeheuren Stoff seinem Zweckgedanken unterzuordnen — er ist in der Aufgabe stecken geblieben —, so deutlich ist doch die Absicht. Während IRENÄUS ganz naiv Disparates vermengt und daher keine religiöse Freiheit gewinnt, ist CLEMENS zur Freiheit gelangt. Er hat die Aufgabe der zukünftigen Theologie zuerst ins Auge gefasst: im Anschluss an die geschichtlichen Überlieferungen, durch welche wir geworden sind, was wir sind, und im Anschluss an die christliche Gemeinschaft, auf die wir angewiesen sind, weil sie die einzige universelle sittlich-religiöse Gemeinschaft ist, an dem Evangelium Freiheit und Selbstständigkeit des eigenen Lebens zu gewinnen und dieses Evangelium so darzustellen, dass es als die höchste Kundgebung des Logos erscheint, der sich in jeder Erhebung über die Naturstufe und daher in der ganzen Geschichte der Menschheit bezeugt hat. Freilich ist bei CLEMENS die Gefahr vorhanden, dass das Ideal des selbstgenügsamen griechischen Weisen die Stimmung verdrängt, dass wir von der Gnade Gottes in Christo leben; aber die Gefahr der Verweltlichung ist in der gebundenen Auffassung des IRENÄUS, welche Autoritäten in Geltung setzt, die mit dem Evangelium nichts zu thun haben, und Heilsthatsachen aufrichtet, welche abstumpfen, nur andersartig, aber nicht geringer. Wenn das Evangelium Freiheit und Friede in Gott geben und an ein ewiges Leben im Zusammenschluss mit

Christus gewöhnen will, so hat CLEMENS diesen Sinn verstanden. Es ist wirklich ein Versuch, das Ziel des Evangeliums, reich zu sein in Gott und von ihm Kraft und Leben zu empfangen, mit dem Ideal der platonischen Philosophie, sich als freier Geist über die Welt zu Gott zu erheben, zu verschmelzen und die Anweisungen zu einem seligen Leben dort und hier zu verknüpfen. Aber erst dem ORIGENES ist es gelungen, dies in Form eines Systems zu thun, in welchem skrupulöser Biblicismus und sorgfältige Achtung der Glaubensregel mit der Religionsphilosophie verbunden sind.

2. ORIGENES ist der einflussreichste Theologe der morgenländischen Kirche, der Vater der theologischen Wissenschaft, der Schöpfer der kirchlichen Dogmatik. Was Apologeten, Gnostiker und altkatholische Theologen gelehrt, verbindet er; er hat das Problem und die Probleme erkannt, die historischen und die speculativen. Er hat mit klarstem Bewusstsein zwischen kirchlichem Glauben und kirchlicher Theologie scharf geschieden, anders zu dem Volke sprechend, anders zu den Wissenden. Sein universaler Geist wollte nirgends auflösen, sondern überall conserviren; er fand überall Werthvolles und wusste jeder Wahrheit ihre Stelle zu geben, sei es in der Pistis, sei es in der Gnosis; Niemand sollte »geärgert« werden; aber die christliche Wahrheit sollte siegen über die Systeme der griechischen Philosophen und der altkatholischen Gnostiker, über die Superstition der Heiden und Juden und über die dürftigen Vorstellungen christlicher Unitarier. Diese christliche Wahrheit erhielt aber als Gnosis neuplatonisches Gepräge, und zwar in so hohem Maße, dass ein Porphyrius die Theologie des ORIGENES gutgeheißen und nur die eingemischten »fremden Fabeln« verworfen hat. In umrissener fester Gestalt setzte sich ORIGENES (s. sein Hauptwerk περὶ ἀρχῶν) die Glaubensregel voraus sammt den beiden Testamenten: wer sie hat, hat die Wahrheit, die selig macht; aber es giebt eine tiefere, befriedigendere Fassung. Auf ihrer Höhe werden alle Contraste zu Schattirungen, und in der absoluten Stimmung, die sie gewährt, lernt man relativ zu urtheilen. So ist ORIGENES rechtgläubiger Traditionalist, strenger biblischer Theologe (nichts soll gelten, was nicht in den Schriften steht), kühner idealistischer Philosoph, der den Inhalt des Glaubens in Ideen umsetzt, die Welt des Innern ausbaut und schließlich nichts gelten lässt, als Gottes- und Selbsterkenntniss in engster Verbindung, die zur Erhebung über die Welt und zur Vergöttlichung führt. Aber ZENO und PLATO sollen doch nicht die Führer sein, sondern Christus; denn jene haben weder den Polytheismus überwunden, noch die Wahrheit allgemein zugänglich gemacht, noch eine Lehranweisung gegeben, die es auch den Ungebildeten

ermöglicht, um soviel gebessert zu werden, als es ihre Fassungskraft erlaubt. Dass das Christenthum beides ist, Religion für den gemeinen Mann ohne Polytheismus (freilich mit Bildern und Zeichen) und Religion für den denkenden Geist, darin erkannte ORIGENES die Überlegenheit desselben über alle Religionen und alle Systeme. Die christliche Religion ist die einzige Religion, die auch in mythischer Form Wahrheit ist. Die Theologie hat sich freilich — wie immer, so auch hier — von den für die positive Religion charakteristischen Merkmalen der äußeren Offenbarung und der Satzungen zu emancipiren, aber im Christenthum thut sie das unter Anweisung derselben h. Urkunden, welche die positive Religion für die Menge begründen. Die Gnosis neutralisirt alles empirisch-Geschichtliche, wenn auch nicht immer in seiner Thatsächlichkeit, so doch durchweg in seinem Werthe. Sie sublimirt erst aus der empirischen Geschichte eine höhere transcendentale Geschichte, die in der Ewigkeit anhebt und hinter der empirischen ruht; aber im Grunde sublimirt sie diese transcendentale noch einmal, und es bleibt nur der unveränderliche Gott und die geschaffene Seele übrig. Am deutlichsten ist das an der Christologie. Hinter dem historischen Christus ruht der ewige Logos; er, der erst als Arzt und Erlöser erscheint, erscheint bei tieferer Betrachtung als der Lehrer — selig die Geförderten, welche des Arztes, des Hirten und Erlösers nicht mehr bedürfen! — aber auch der Lehrer ist schließlich dem Vollkommenen nicht mehr nöthig; er ruht in Gott. So ist hier das kirchliche Christenthum als Hülle abgestreift und als Krücke verworfen. Was bei JUSTIN Weissagungsbeweis, bei IRENÄUS Heilsgeschichte ist, verdampft bei ORIGENES für den Gnostiker oder ist nur Bild einer unsinnlichen Geschichte. Im letzten Grund fehlt der hochfliegenden, Alles umspannenden Ethik doch das Gefühl der Schuld und der Furcht vor dem Richter.

Das System soll streng monistisch sein (das aus dem Nichts erschaffene Materielle hat nur transitorische Bedeutung als Läuterungsort); factisch wohnt ihm doch ein dualistisches Moment inne. Der beherrschende Gegensatz ist Gott und das Geschaffene. Die Amphibolie liegt in der doppelten Betrachtung des Geistigen (es gehört einerseits als Wesensentfaltung Gottes zu Gott selbst, es steht andererseits als Geschaffenes Gott gegenüber), die in allen neuplatonischen Systemen wiederkehrt. Der Pantheismus soll abgewehrt und doch die Überweltlichkeit des menschlichen Geistes festgehalten werden. Dieser ist der freie, aber in seinem dunklen Drang sich des rechten Weges wohlbewusste, himmlische Äon. Göttlicher Ursprung, göttliches Ziel, freie Entscheidung constituiren sein Wesen. Der Knoten ist aber bereits in

dem Moment geschürzt, wo der Geist in die Erscheinung tritt. Also giebt es eine Geschichte vor der Geschichte. Das System hat drei Theile: 1) Gott und seine Entfaltungen, 2) der Abfall des creatürlichen Geistes und seine Folgen, 3) Erlösung und Wiederherstellung. Dass die Freiheit zum Schein wird, wenn der Geist schließlich sein Ziel erreichen muss, hat Orig. nicht bemerkt. In der Ausführung nimmt er es so ernst mit ihr, dass er selbst die göttliche Allmacht und Allwissenheit beschränkt. Aus der h. Schrift wird das Gott-Welt-Drama abstrahirt (die Geheimtradition, welche noch bei Clemens eine große Rolle spielt, tritt ganz zurück). Wie der Kosmos geistig, psychisch und materiell ist, so besteht auch die h. Schrift, diese zweite Offenbarung, aus diesen drei Theilen. Damit ist der Exegese die sichere Methode gegeben; sie hat 1) den Wortsinn zu ermitteln, der aber die Schale ist, 2) den psychisch-moralischen Sinn, 3) den pneumatischen. Hie und da kommt allein dieser pneumatische in Betracht und muss der Wortsinn sogar verworfen werden, wodurch man eben zur Auffindung des tieferen veranlasst wird. Diese biblische Alchemie hat Origenes mit höchster Virtuosität ausgebildet.

a) Gott ist das Eine, welches dem Vielen gegenüber steht, das auf ihn als die Ursache zurückweist; er ist das schlechthin Seiende und Geistige, welches dem bedingt Seienden gegenüber steht. Er ist anders als das Viele, aber die Ordnung, die Unselbständigkeit und die Sehnsucht des Vielen kündet von ihm. Gott als die absolute Causalität mit Bewusstsein und Wille ist von O. lebendiger, so zu sagen persönlicher vorgestellt als von den Gnostikern und Neuplatonikern. Aber Gott ist stets als Causalität, daher nie ohne Offenbarung zu denken. Dass er schafft, gehört zu seinem Wesen, welches ja eben in dem Vielen hervortritt. Da aber alle Offenbarung ein Begrenztes sein muss, so lässt O. keinen schrankenlosen Begriff der Allwissenheit und Allmacht gelten; Gott kann nur, was er will; er kann nicht, was in sich einen Widerspruch hat, also nicht existent werden kann (alle Wunder sind natürlich); er kann sogar nicht das Geschaffene absolut gut gestalten, weil der Begriff des Geschaffenen eine privatio des Seins in sich schließt; er kann es nur möglichst gut machen; denn niemals geht die Idee ohne Rest in den Stoff auf, der sie zur Darstellung bringt. Auch die Freiheit setzt Gott eine Schranke, die er sich freilich selbst geschaffen hat. So wird die relative Betrachtung auf den Gottesbegriff selbst angewandt. Gott ist Liebe und Güte; die Gerechtigkeit ist eine Erscheinungsform der Güte.

Da Gott ewig offenbart, so ist die Welt ewig, aber nicht diese Welt, sondern die Welt der Geister. Mit dieser aber ist Gott durch den Logos

verbunden, in dem sich Gott mit Abstreifung der absoluten Apathie noch einmal setzt. Der Logos ist Gott selbst und zugleich das Integral und der Schöpfer des Vielen (Philo), eine besondere Hypostase, wie auch Bewusstsein Gottes und Potenz der Welt. Der Logos ist das vollkommene Ebenbild Gottes (ὁμοούσιος). Er hat nichts Körperliches an sich, ist darum wahrhafter Gott, aber zweiter Gott (keine mitgetheilte Gottheit, οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν θεός). Er ist aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit gezeugt; es gab keine Zeit, wo er nicht war, und fort und fort geht er hervor kraft göttlichen nothwendigen Willens aus dem Wesen. Aber eben weil er substantia substantialiter subsistens ist, ist er als solche kein ἀγέννητον; er ist ein αἰτιατόν, der Vater das πρῶτον αἴτιον. So ist er die erste Stufe des Übergangs des Einen zu dem Vielen; vom Standpunkt Gottes das κτίσμα ὁμοούσιον, von unserem Standpunkt der offenbare Gott von Art. Also nur für uns besteht die Gleichartigkeit von Vater und Sohn; seine Unwandelbarkeit ist daher auch nur relativ, weil sie nicht auf Autousie ruht. Überall ist bei diesen Speculationen an den Logos den Schöpfer, nicht an den Logos den Erlöser gedacht. Auch der h. Geist — die Glaubensregel nöthigte ihn auf — wird als drittes unwandelbares Wesen in die Gottheit gerechnet als dritte Stufe und Hypostase. Er ist durch den Sohn geworden und verhält sich zu diesem, wie der Sohn zum Vater. Sein Wirkungskreis ist der kleinste, freilich — seltsam genug — der wichtigste. Der Vater ist das Princip des Seienden, der Sohn des Vernünftigen, der Geist des Geheiligten. Diese abgestufte Trinität ist Offenbarungstrinität, aber eben desshalb auch immanent und beharrlich, weil Gott niemals ohne die Offenbarung gedacht werden kann. Der h. Geist ist der Übergang zu der Fülle von Geistern und Ideen, die, durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Das Charakteristische der geschaffenen Geister ist das Werden (Fortschritt, προκοπή), d. h. die Freiheit (Gegensatz zur häretischen Gnosis). Aber die Freiheit ist doch relativ, d. h. in der übersehbaren Zeit sind sie frei; im Grunde aber herrscht die strenge Nothwendigkeit für den geschaffenen Geist, das Ziel zu erreichen. Die Freiheit ist also sub specie aeternitatis nothwendige Entwickelung. Aus der Freiheit hat O. den wirklichen Kosmos zu verstehen gesucht; denn zu den Geistern gehören auch die Menschengeister; sie sind alle von Ewigkeit geschaffen (Gott ist immer Schöpfer), vom Ursprung her gleich; aber ihre Aufgabe und demgemäß ihre Entwickelung ist verschieden. Sofern sie wandelbare Geister sind, sind sie alle mit einer Art von Körperlichkeit behaftet. In dem Geschaffensein selbst ist für Engel und Menschen schon eine Art Materialität gesetzt. Wie sie sich

hätten entwickeln können, darüber hat O. nicht speculirt, sondern nur, wie sie sich entwickelt haben.

b) Sie alle sollen ein beharrliches Wesen erreichen, um dann neuen Schöpfungen Platz zu machen. Aber sie fallen in Trägheit und Ungehorsam (Präexistenter Sündenfall). Um sie zu zügeln und zu läutern ist die Sinnenwelt geschaffen; diese ist also ein Zuchthaus, und die Geister werden durch das Band der Seele in verschiedenartige Körper geschlossen, die gröbsten haben die Teufel, die feinsten die Engel, die Menschen die mittleren, die von Teufeln und Engeln unterstützt und gefährdet werden (Reception volksthümlicher Vorstellungen). Das Leben ist eine Aufgabe, ein Kampf unter Gottes Zulassung und Leitung, der mit der Niederlage des Bösen und mit seiner Vernichtung enden soll. So herbe, fast buddhistisch O. von der Welt denkt — im Grunde ist er doch Optimist. Der Mensch besteht aus Geist, Seele und Leib (nach Plato und weil der Geist nicht Princip der widergöttlichen Action sein kann. Die Seele ist so widerspruchsvoll behandelt, wie der Logos: sie ist erkalteter Geist und doch kein Geist. Sie soll einerseits den Fall denkbar machen und doch die Vernunftseele in ihrer Integrität schützen). Der Kampf des Menschen besteht in dem Streben der in seiner Constitution gesetzten Factoren, die Herrschaft über die Actionssphäre zu gewinnen. Die Sünde liegt einerseits in dem irdischen Zustande vor (im Grunde müssen alle Sünder sein); andererseits ist sie Product der Freiheit, eben desshalb aber überwindlich, wobei Gott hilft. Denn ohne ihn ist nichts Gutes.

c) Aber wir müssen uns selbst helfen; Gott hilft als Lehrer, erst durch das Naturgesetz, dann durch das mosaische Gesetz, dann durch das Evangelium (jedem nach seiner Eigenart und dem Maß seiner Fähigkeit), den Vollkommenen durch das ewige Evangelium, welches keine Hüllen und Bilder hat. Die Offenbarung ist eine mannigfaltige, stufenweise Hülfleistung, welche der seufzenden Creatur entgegenkommt (sogar die Bedeutung des Volkes Israel ist erkannt). Aber der Logos musste selbst erscheinen und helfen. Sein Werk musste so complicirt sein, wie das Bedürfniss es ist: den Einen musste er wirklich den Sieg über den Tod und die Dämonen zeigen, musste als »Gottmensch« ein Opfer bringen, welches die Sühne der Sünde darstellt, musste ein Lösegeld zahlen, welches der Herrschaft der Teufel ein Ende bereitete — kurz er musste eine verständliche Erlösung in »Thatsachen« bringen (Origenes hat zuerst in der Heidenkirche eine Theorie der Versöhnung und Entsühnung; aber man beachte, in welcher Zeit er geschrieben hat). Den Anderen aber musste er als göttlicher Lehrer und Hierurg die Tiefen der Erkenntniss aufschließen und ihnen damit ein neues Lebensprincip

bringen, so dass sie nun an seinem Leben Theil hätten und verwebt mit dem göttlichen Wesen selbst göttlich würden. Rückkehr in die Gemeinschaft mit Gott ist hier wie dort das Ziel, dort durch Facta, auf die man den Glauben richtet, hier durch Erkenntniss und Liebe, die über den Gekreuzigten hinaufstrebend, das ewige Wesen so erfasst, wie es der Logos selbst umfasst. Die »Thatsachen« sind also nicht, wie bei den Gnostikern, Schein oder indifferente Basis der Wahrheit, sondern sie sind Wahrheit, aber nicht die Wahrheit. So hat er Glauben und Religionsphilosophie versöhnt. Er kann die kosmische Bedeutung des Kreuzestodes preisen, dessen Wirkung alle Geister umfasst, und überfliegt doch dies Ereigniss durch die Speculation, für die es keine Geschichte giebt.

Hiernach gestaltet sich die Christologie: ihr Charakteristisches ist die Complicirtheit: der Erlöser ist alles das gewesen, was Christen von ihm denken können. Für den Gnostiker ist er das göttliche Princip, der Lehrer, der Erstling, die erkennbare göttliche Vernunft. Der Gnostiker kennt keine »Christologie«: von Christus her hat die vollkommene Einwohnung des Logos in den Menschen ihren Anfang genommen. Also ist hier weder die Gottheit noch die Menschheit Christi eine Frage oder ein Problem. Aber für den unvollendeten Christen ist Christus der Gottmensch, und der Gnostiker hat die Pflicht, das Problem, welches diese Aussage bietet, zu lösen und die Lösung nach Links und Rechts vor Irrthümern zu schützen (gegen Doketismus und »Ebionitismus«). Der Logos konnte sich mit dem Leibe nur durch das Medium einer menschlichen Seele verbinden. Diese Seele war ein nie gefallener reiner Geist, der sich zur Seele bestimmt hatte, um den Absichten der Erlösung zu dienen. Sie war als reine im Grunde stets mit dem Logos verbunden und wurde dann ihrer sittlichen Würdigkeit wegen Mittel für die Menschwerdung des Logos (innigste Verbindung, aber eigentlich nur durch unablässige Willensbewegung von beiden Seiten perfect; also keine Vermischung). Der Logos bleibt unveränderlich; nur die Seele hungert und leidet, wie sie denn, ebenso wie der Leib, wahrhaft menschlich ist. Aber weil beide rein sind und die Materie an sich qualitätslos ist, war der Leib doch factisch ganz anders wie unserer (noch doketischer ist Clemens). Der Leib konnte jeden Augenblick so gestaltet sein, wie es die Situation verlangte, um den stärksten Eindruck auf die Verschiedenen zu machen. Auch war der Logos nicht in dem Leib eingeschlossen, sondern wirkte überall wie vorher und verband sich mit allen frommen Seelen. Freilich wurde die Verbindung mit keiner so innig wie mit der Seele Jesu und desshalb auch mit seinem Leibe. Der Logos verklärte und vergöttlichte stufenweise während des irdischen Lebens die Seele und diese

den Leib. Die Functionen und Prädicate des menschgewordenen Logos bilden eine Stufenleiter, in deren Erkenntniss der Gläubige successive fortschreitet. Die Verbindung (κοινωνία, ἕνωσις, ἀνάκρασις) wurde so innig, dass die Prädicate von der h. Schrift vertauscht werden. Zuletzt erscheint Jesus in Geist verwandelt, in die Gottheit aufgenommen, derselbe mit dem Logos. Aber die Verbindung ist im Grunde eine ethische und schließlich keine einzigartige. Alle denkbaren Häresien sind hier gestreift, aber durch Cautelen umgrenzt (Jesus der himmlische Mensch — aber alle Menschen sind himmlisch; die adoptianische Christologie — aber der Logos steht hinter ihr; die Auffassung von zwei Logoi; die gnostische Zerreissung von Jesus und Christus; monophysitische Vermischung; der Doketismus), ausgenommen ist nur der Modalismus. Dass in einer wissenschaftlichen Christologie soviel Raum für die Menschheit gelassen ist, ist das Wichtige: die Idee der Menschwerdung ist aufgenommen.

Die Heilsaneignung ist mit dem Allen schon gezeichnet: die Freiheit und der Glaube gehen voran: wie in Christus die menschliche Seele sich stufenweise mit dem Logos verbunden hat, so erhält auch der Mensch Gnade gemäß seinen Fortschritten (neuplatonischer Stufengang der Erkenntniss von der niederen Wissenschaft und den sinnlichen Dingen an; doch tritt Ekstase und Vision zurück; wenig Helldunkles). Überall ist ein Ineinander von Freiheit und Erleuchtung nöthig, und der kirchliche Glaube bleibt der Ausgangspunkt auch des »theoretischen Lebens«, bis es zur freudigen asketischen Beschaulichkeit kommt, in welcher der Logos der Freund und Bräutigam der Seele ist, die nun vergottet in Liebe der Gottheit anhängt. Eine Wiedergeburt kennt O. nur als Process; aber bei ihm und CLEMENS finden sich in Anschluss an das N. T. Ausführungen (Gott als die Liebe, als der Vater, Wiedergeburt, Adoptio), welche, frei von den Fesseln des Systems, die evangelische Verkündigung in überraschend treffender Weise darlegen. Im höchsten Sinn giebt es keine Gnadenmittel, aber die Symbole, welche die Mittheilung der Gnade begleiten, sind nicht gleichgiltig. Das System zahlreicher Vermittler und Intercessoren (Engel, Märtyrer, lebende Heilige) hat O. erst recht in Wirksamkeit gesetzt und ihre Anrufung angerathen (in Bezug auf das Gebet zu Christus ist O. sehr zurückhaltend gewesen).

Nach O. werden alle Geister in der Form ihres individuellen Lebens schließlich gerettet und verklärt (Apokatastasis), um einer neuen Weltepoche Platz zu machen. Die sinnlich-eschatologischen Erwartungen sind sämmtlich verbannt. Der Lehre von der »Auferstehung des Fleisches« hat O. sich angeschlossen (Glaubensregel), sie aber so gedeu-

tet, dass ein corpus spiritale auferstehen wird, welchem alle Eigenschaften des Sinnlichen, ja auch alle Glieder, die sinnliche Functionen haben, fehlen werden, und welches, wie die Engel und Gestirne, in Lichtglanz strahlen wird. Die Seelen der Entschlafenen kommen sofort ins Paradies (kein Seelenschlaf); die noch nicht geläuterten Seelen in einen neuen Strafzustand (Straffeuer), welches sie weiter läutern wird (Qualen des Gewissens sind die Hölle). Aber nur soweit recipirt O. die kirchliche Lehre von der Verdammniss; zuletzt werden alle Geister, selbst die Dämonen, geläutert zur Gottheit zurückkehren. Doch ist die Lehre esoterisch: »für den gemeinen Mann genügt es zu wissen, dass der Sünder bestraft wird.«

Dieses System hat die häretisch-gnostischen aus dem Felde geschlagen und in der Folgezeit die kirchliche Theologie des Orients beherrscht. Aber die Kirche konnte auf die Dauer weder alle Lehren des O. gutheißen, noch sich bei seiner scharfen Scheidung von Glaube und Glaubens wissenschaft beruhigen. Sie musste es versuchen, beide doch in einander zu schieben und auf eine Fläche zu setzen (wie Irenäus).

Siebentes Capitel.

Der entscheidende Erfolg der theologischen Speculation auf dem Gebiet der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie.

Allein die Logoschristologie ließ eine Verbindung des Glaubens mit der Wissenschaft zu, entsprach der Formel, dass Gott Mensch geworden, damit wir Götter würden, und stützte so das Christenthum nach Außen und nach Innen. Aber sie war in den Gemeinden um 190 und später noch keineswegs verbreitet, vielmehr theils unbekannt, theils als häretisch-gnostisch (Aufhebung der göttlichen Monarchie, resp. andererseits der Gottheit Christi) gefürchtet; Tert. adv. Prax. 3: »simplices quique, ne dixerim inprudentes et idiotae, quae maior semper pars credentium est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν... Itaque duos et tres iam iactitant a nobis pradicari, se vero unius dei cultores praesumunt... monarchiam inquiunt tenemus.« Die Einbürgerung der Logoschristologie in dem Glauben der Kirche — und zwar als articulus fundamentalis — hat sich nach schweren Kämpfen im Lauf eines Jahrhunderts (bis gegen 300) vollzogen. Sie bedeutete die Umwandelung

des Glaubens in eine Glaubenslehre mit griechisch-philosophischem Gepräge; sie schob die alten eschatologischen Vorstellungen zurück, ja verdrängte sie; sie setzte hinter den Christus der Geschichte einen begrifflichen Christus, ein Princip, und wandelte den geschichtlichen in eine Erscheinung; sie wies den Christen auf »Naturen« und auf naturhafte Größen, statt auf die Person und das Sittliche; sie gab dem Glauben der Christen definitiv die Richtung auf die Contemplation von Ideen und Lehrsätzen und bereitete damit das mönchische Leben einerseits, das bevormundete Christenthum der unvollkommenen, thätigen Laien andererseits vor; sie legitimirte hundert Fragen der Metaphysik, der Kosmologie und der Weltwissenschaft als kirchliche und verlangte bei Verlust der Seligkeit eine bestimmte Antwort; sie führte dazu, dass man statt Glauben vielmehr Glauben an den Glauben predigte, und verkümmerte die Religion, indem sie sie scheinbar erweiterte. Aber indem sie den Bund mit der Weltwissenschaft perfect machte, gestaltete sie das Christenthum zur Welt- und Allerweltsreligion und bereitete die That Konstantin's vor.

Die Richtungen in der Kirche, welche dem philosophischen Christenthum und der Logoschristologie widerstrebten, nennt man monarchianische (so zuerst Tertullian). Der Name ist nicht glücklich gewählt, da viele Monarchianer eine zweite Hypostase anerkannten, aber nur für die Christologie keinen Gebrauch von ihr machten. Man kann unter den Monarchianern zwei Richtungen unterscheiden (s. die alten Christologien Buch I c. 3 sub 6): die adoptianischen, welche das Göttliche in Christus als eine Kraft ansahen und von der menschlichen Person Jesu ausgingen, die vergottet worden sei, und die modalistischen, welche Christus für eine Erscheinung Gottes des Vaters hielten. Beide bekämpften die Logoschristologie als »Gnosticismus«, die Ersteren in ausgesprochenem Interesse für das geschichtliche (synoptische) Christusbild, die Letzteren im Interesse der Monarchie und der Gottheit Christi. Beide Richtungen, auch in einander übergehend, sind katholische gewesen, den Boden der Glaubensregel behauptend (nicht »ebionitisch« oder gnostisch); aber nachdem das N. T. als solches eingebürgert war, wurde ihr Kampf ein vergeblicher; denn wenn sich auch im N. T. Stellen für ihre Thesen fanden, so überwogen doch die Stellen, welche die Präexistenz Christi als besondere Hypostase enthielten — wenigstens nach der damaligen Auslegung —, und es erschien selbstverständlich, dass überall das »Niedere« in den Aussagen nach dem »Höheren« (Pneumatischen) zu deuten sei (also die Synoptiker nach Johannes). In allen

kirchlichen Provinzen hat es »monarchianische« Kämpfe gegeben; aber wir kennen sie nur theilweise.

1) Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus. a) Die »Aloger« in Kleinasien (Spottname, Quellen: Irenäus, Hippolyt, Epiphanius) waren eine Partei der radicalen antimontanistischen Opposition, die alles Prophetenthum in der Kirche verwarf; sie traten zu einer Zeit auf, da es noch kein N. T. gab. Sie kritisirten die johanneischen Schriften historisch und verwarfen sie wegen der Ankündigung des Parakleten und der Apokalyptik, zugleich die Geschichtserzählung des Joh. Ev. als unrichtig nachweisend. Aber sie tadelten auch den Doketismus des Evangeliums, beanstandeten den Logos, und schlossen, dass die unwahren, einerseits jüdisch-Sinnliches, andererseits doketisch-Gnostisches enthaltenden Schriften von Cerinth stammen müssten. Ihre eigene Christologie war nach der synoptischen gebildet: die wunderbare Geburt, die Herabkunft des Geistes auf Jesus, seine Fortschritte, die Erhöhung durch die Auferstehung constituiren seine Würde. Die ältesten Gegner (Irenäus, Hippolyt) haben sie verhältnissmäßig anständig behandelt, da diese »Aloger« gegen die Montanisten gute Dienste leisteten. Man muss aber bei aller Hochachtung der gesunden historischen Kritik, welche die Aloger übten, urtheilen, dass ihre religiöse Begeisterung keine sehr große gewesen sein kann; denn sie waren weder apokalyptische Enthusiasten noch Mystiker: worin bestand aber dann die Kraft ihrer Frömmigkeit?

b) Dasselbe ist von den römisch-adoptianischen Parteien der Theodotianer zu sagen, die in nachweisbarem Zusammenhang mit den »Alogern« gestanden haben (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei, Theodotus der Wechsler, die Artemoniten). Sie etablirten sich seit c. 185 in Rom (der ältere Theodot stammte aus Byzanz, ein Mann von ungewöhnlicher Bildung); allein schon Bischof Victor von Rom (um 195) stieß den Theodotus aus der Kirche, weil er Christus für einen ψιλὸς ἄνθρωπος halte — der erste Fall, dass ein auf der Glaubensregel stehender Christ als Irrlehrer gemaßregelt worden ist. Theodotus lehrte wie die »Aloger« über Christus (προκοπή des wunderbar geborenen, in der Taufe ausgerüsteten Menschen Jesus bis zur Erhöhung durch die Auferstehung; Nachdruck auf die sittliche Bewährung), erkannte aber das Joh. Ev. bereits als h. Schrift an, den Schriftbeweis nach derselben nüchternen, kritischen Methode führend wie Jene (Deut. 18, 15; Jerem. 17, 9; Jes. 53, 2 f.; Mt. 12, 31; Lc. 1, 35; Joh. 8, 40; Act. 2, 22, I Tim. 2, 5). Unter seinem bedeutendsten Schüler, Theodot dem Wechsler, standen die Adoptianer, eifrig mit Kritik d. h. Texte,

empirischer Wissenschaft und Naturkunde (nicht mit Plato) beschäftigt, als Schule neben der Kirche (s. die Schilderung Euseb. h. e. V, 28). Ihr Versuch, eine Kirche zu gründen (Bischof Natalis) scheiterte schnell (z. Z. des Bischofs Zephyrin); sie blieben Officiere mit einer immer mehr zusammenschmelzenden Armee. Aus ihrer These, der h. Geist, dessen Hypostase (als ewiger Sohn Gottes, s. Hermas, dessen Christologie sie befolgten) sie zugestanden, stünde höher als Jesus, weil dieser nur adoptirter Gott sei, haben die Gegner eine capitale Häresie gemacht. Da sie nämlich jenem ewigen Sohn Gottes die Theophanien im A. T. zuschrieben und den Melchisedek für eine Erscheinung des ewigen Sohnes hielten, so nannte man sie Melchisedekianer, die den Melchisedek anbeteten. Von den gelehrten Arbeiten dieser Männer ist nichts auf uns gekommen. Hippolyt berichtet uns, dass Einige unter ihnen auch nach der Auferstehung Christum nicht für einen Gott gelten lassen wollten, Andere die ϑεοποίησις zugestanden. Offenbar wurde es in dem Streit, dass die Kirche einen Bund mit der Wissenschaft des Aristoteles, Euklid und Galen nicht vertrug, dagegen den Bund mit Plato forderte, und dass die alte Christologie des Hermas — die Adoptianer beriefen sich auf diese Überlieferung — nicht mehr genügte. Einige Decennien später ist in Artemon zu Rom noch ein bedeutender adoptianischer Lehrer aufgetreten, von dem indess wenig bekannt ist. Auch er hat das Prädicat »Gott« für Christus abgelehnt, scheint aber nicht in allen Stücken mit den Theodotianern solidarisch gewesen zu sein. Um 250 war in Rom der Adoptianismus bedeutungslos (Cyprian schweigt; doch s. Novatian, de trinit.); aber im Abendland erhielten sich in den Gemeinden Formeln, wie »spiritus sanctus dei filius, caro Jesus — spiritus sanctus Christus — spiritus carni mixtus Jesus Christus« noch geraume Zeit (durch die Lectüre des hochangesehenen Hermas vornehmlich), und lehrreich ist, dass noch Augustin bis kurz vor seiner Bekehrung die adoptianische Christologie für die katholische gehalten hat. Also waren die orthodoxen christologischen Formeln in der abendländischen Laienwelt im 4. Jahrh. noch wenig bekannt.

c) Aus den Schriften des Origenes erkennt man, dass es auch im Morgenland Adoptianer gegeben hat. O. hat sie als irregeleitete, resp. einfältige christliche Brüder behandelt, die der freundlichen Belehrung bedürfen; hatte er doch selbst die adoptianische Ansicht in seiner complicirten Christologie verwerthet (wesshalb man ihn später ohne Recht auch mit den Adoptianern zusammengestellt hat; wogegen ihn Pamphilus vertheidigte). Den monarchianisch lehrenden und in Arabien und Syrien viele Anhänger gewinnenden Beryll von Bostra (Euseb. VI, 33: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περι-

γραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὲν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν) hat er von der Wahrheit der Logoschristologie überzeugt. Auch jene ägyptischen Chiliasten, die Dionysius von Alexandrien bekämpft und denen er Belehrungen περὶ τῆς ἐνδόξου καὶ ἀληθῶς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπιφανείας zu geben für nöthig befunden hat, werden dynamistische Vorstellungen gehegt haben. Aber eine große adoptianische Action im Morgenland hat nur Paul von Samosata, Metropolit von Antiochien, unternommen (Euseb. VII, 27—30; sonstiges Material bei Routh, Rel. Sacr. III), der national-syrische Bischof, der den Griechen und ihrer Wissenschaft wie den Römern und ihrer Kirche entgegentrat. Dass zwei große orientalische Generalconcilien zu Antiochien gegen ihn resultatlos verliefen und er erst auf dem dritten verdammt und abgesetzt worden ist (wahrscheinlich 268), ist ein Beweis, wie wenig noch die alexandrinische Dogmatik im Orient eingebürgert war. Paul war ein kundiger Theologe (ungeistlich, eitel, verschlagen, sophistisch, einen Weltmann nennen ihn die Gegner), der die Macht der griechischen (platonischen) Philosophie in der Kirche brechen und die alte Lehre behaupten wollte. Er ist der Kirche nachmals als ein Erzketzer erschienen, als Jude, Ebionit, Nestorianer, Monothelet, u. s. w. Seine Auffassung war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken (ἓν πρόσωπον). Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn), resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden — beide sind übrigens auch zu identificiren —, aber sie sind Eigenschaften. Gott setzt den Logos von Ewigkeit aus sich heraus, so dass man ihn Sohn nennen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft. Er hat in Moses und den Propheten gewirkt, μᾶλλον καὶ διαφερόντως in dem von der Jungfrau geborenen Davidssohn. Der Erlöser ist ein Mensch »von unten her«, aber von oben her wirkte in ihn der Logos hinein (Einwohnung mittelst einer von außen wirkenden Inspiration, so dass der Logos der »innere Mensch« des Erlösers wird). Die Gemeinschaft, die so entstanden, ist eine συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, eine συνέλευσις (keine οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι); der Logos hat nicht in Jesus οὐσιωδῶς gewohnt, sondern κατὰ ποιότητα; daher ist er von ihm als der Größere stets zu unterscheiden. Der Erlöser ist der vom Logos durchwaltete Mensch; aber er besaß in einziger Weise die göttliche Gnade, wie seine Stellung einzigartig ist. Seiner Ausstattung entspricht seine Bewährung. Zwischen zwei Personen — also auch zwischen Gott und Christus — ist nur Einheit der Gesinnung und des Willens möglich. Solche Einheit kommt nur durch Liebe zu Stande; aber auch nur das, was aus der Liebe geschieht, hat Werth; das durch »die Natur« Erreichte

ist indifferent. Jesus ist durch die Unveränderlichkeit seiner Liebesgesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst ohne Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden der Vorväter überwand. Wie er aber fortschritt und beharrte in der Bewährung des Guten, so rüstete ihn auch der Vater mit Macht und Wunderthaten aus, in denen Jesus seinen stetigen Willen auf Gott bekundete. So wurde er der Erlöser und trat in eine in Ewigkeit unauflösliche Verbindung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhören kann. Als Siegespreis seiner Liebe hat er den Namen über alle Namen, das Gericht und göttliche Würde erhalten, so dass man ihn »den Gott aus der Jungfrau« nennen kann, der er in Gottes Vorherbestimmung und Vorherverkündigung immer gewesen ist (durch die Gnade und Bewährung ist er zum Gott geworden; die Stufen waren auch hier Geburt, Taufe, Auferweckung). Diese evangelische Christologie, die einzige, in der mit Bewusstsein die religiöse Physik abgelehnt ist, stützte Paul durch Schriftbeweise und widerlegte eifrig die Gegner, namentlich die »alten Ausleger«, die Alexandriner. Er schaffte alle Kirchenlieder ab, in denen die wesenhafte Gottheit Christi verkündet war; er wollte von »Substanzen« nichts wissen, sondern hielt sich an die lebendige Person. Seine Lehre wurde von den gebildeten griechischen Bischöfen als im höchsten Maße häretisch betrachtet: er habe das »Geheimniss« verrathen. In dem Bekenntniss von sechs Bischöfen gegen ihn ist die physikalische Logoslehre in breiter Ausführung als wichtigster Bestandtheil des apostolischen und katholischen Kirchenglaubens dargelegt. Auf der Synode verwarf man auch ausdrücklich das Wort »ὁμοούσιος«, wahrscheinlich weil Paul es für den Logos gebraucht hatte, um durch dasselbe Gott sammt dem Logos als ein Subject zu bezeichnen. Mit Paul's Absetzung und Removirung (272) war es entschieden, dass kein katholischer Christ mehr die göttliche Physis des Erlösers bezweifeln durfte. Allein Paul's Lehre ist in Antiochien nicht spurlos untergegangen. Lucian und seine berühmte Gelehrtenschule, der Mutterschooß des Arianismus, ist vom Geiste Paul's befruchtet worden. Doch ist die Lehre im Arianismus durch Combination mit dem hypostasirten λόγος-κτίσμα schlimm entstellt worden. Dagegen haben Photin und die großen Antiochener — obgleich die letzteren das Nicänum anerkannten — das Beste, was sie hatten, von Paul gelernt: der sog. Nestorianismus wurzelt in Paul's Lehre, und in ihm ist Paul noch einmal verdammt worden.

Wie lange sich in abgelegenen orientalischen Gemeinden ungebrochen adoptianische Anschauungen erhalten haben, zeigen die im Anfang

des 4. Jahrh. geschriebenen Acta Archelai. Was ihr Verf., ein Kleriker, über Christus ausgeführt hat, ist Pauls Lehre sehr verwandt. Allein in den großen Centren der Christenheit war der Adoptianismus um 270 völlig gebrochen.

2) Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus. Nicht der Adoptianismus, sondern der Modalismus ist der gefährliche Gegner der Logoschristologie zwischen 180 und 300 gewesen, jene Lehre, nach welcher die Gottheit selbst in Christus incarnirt angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der es allein ist, aufgefasst wurde. Gegen diese Ansicht haben Tertullian, Origenes, Novatian, besonders Hippolyt, am nachdrücklichsten gekämpft (»Patripassiani« nennt sie zuerst Tertullian; im Orient wird später »Sabelliani« der gebräuchlichste Ausdruck). Hippolyt sagt, dass zu seiner Zeit die Frage die ganze Kirche bewegt habe (Philos. IX, 6: μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσιν τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν), und Tertullian und Origenes bezeugen, dass die Masse des christlichen Volkes monarchianisch denke. In Rom war von Victor bis Calixt der Modalismus die officielle Lehre; unter den Montanisten dachte die eine Hälfte modalistisch; auch die marcionitische Kirche neigte zu dieser Auffassung, und in der katholischen Kirche wurden von Alters her viele Formeln gebraucht, die dieser Denkweise Vorschub leisteten, die ja in der That dem schlichten unreflectirten Glauben am besten entsprach (ὁ θεός μου Χριστός). Aber eine exclusive modalistische Lehre hat sich erst im Gegensatz zum Gnosticismus und zur Logoschristologie entwickelt, 1) um den Ditheismus abzuwehren, 2) um die volle Gottheit Christi zu behaupten, 3) um jeden Ansatz zum Gnosticismus abzuschneiden. Jetzt erst suchte man exegetisch als Lehre diesen Glauben zu begründen. Wissenschaftliche Theologen traten für ihn ein. Aber mehr als irgend einer anderen religiösen Vorstellung musste dieser die Berührung mit dem Denken und der Wissenschaft schädlich sein: sie war der Anfang vom Ende; indessen dauerte der Todeskampf sehr lang. Die stoische Philosophie wurde zu Hülfe gerufen mit ihrem Pantheismus und ihren dialektischen Formeln (die Adoptianer stützen sich z. Th. auf Aristoteles, s. oben). So bietet die Controverse eine Seite, die sie der Controverse der Platoniker und gemeinen Stoiker über den Gottesbegriff verwandt erscheinen lässt (ob der λόγος-θεός der letzte Gott ist oder ob hinter ihm noch ein apathisches ὄν als θεός steht). Die ältesten Vertreter des Modalismus aber haben zugleich ein ausgeprägtes biblisches Interesse gehabt.

a) Auch hier sind Kleinasien und Rom die ersten Schauplätze der Controverse gewesen. Dort war es NOËT (er ist aber wahrscheinlich

spät excommunicirt worden), hier sein Schüler EPIGONUS (um 200), der den KLEOMENES, dann den SABELLIUS für sich gewann. Gegen sie trat Hippolyt auf; allein die Bischöfe Roms begünstigten die Schule (vor allem Zephyrin). CALIXT (217—222), von Haus aus Modalist, suchte alle Parteien durch eine vermittelnde Formel zu befriedigen und sah sich desshalb genöthigt, sowohl den Hippolyt (Gegenbischof) als den Sabellius zu excommuniciren. Seine Formel scheint wirklich die Mehrzahl beruhigt zu haben. Wie unvollkommen uns das Einzelne bekannt ist, zeigt der Umstand, dass Hippolyt über den Modalisten PRAXEAS in Rom (s. Tertullian) ganz schweigt. Wahrscheinlich ist dieser schon vor Epigonus nach Rom gekommen (vielleicht schon unter Eleutherus), hat aber damals keinen Streit erregt. Da er auch nach Karthago gekommen und ein entschiedener Antimontanist war, so braucht Tertullian seinen Namen, um den römischen Modalismus überhaupt (um 210) zu bekämpfen. Sicher ist, dass Victor, der den Theodotus excommunicirte, dies nicht im Sinne der Logoschristologie, sondern mehr im Sinne des Modalismus gethan hat. Dennoch ist wohl zu beachten, dass die beiden monarchianischen Auffassungen einander näher stehen, als jede von ihnen der Logoschristologie. Beide vertraten die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber einer naturgeschichtlichen und gingen vielfach ineinander über (bei Beryll kann man zweifelhaft sein, ob er Adoptianer oder Modalist war; in den Schriften des Origenes lassen nicht wenige Stellen Zweifel, welche Partei er bekämpft; die Eintrachtsformel des Calixt schillert ebenfalls). Die einfachste Form des Modalismus zeigt Noët (s. Hippolyt): Christus ist der Vater selbst, der geboren und gestorben sei. Ist Christus nicht der Vater, so ist er nicht Gott. Neben dem monotheistischen Interesse (die Gegner werden δίθεοι genannt), ist es das Interesse an der vollen Gottheit Christi (φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν — τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν — Χριστὸς ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ). Schriftbeweis war Exod. 3, 6; 20, 2 f.; Jes. 44, 6; 45, 5. 14 f.; Baruch 3, 36; Joh. 10, 30; 14, 8 f.; Rom. 9, 5; das Joh.-Ev. war anerkannt; aber Ἰωάννης μὲν λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ. Der Begriff »Logos« wird streng abgelehnt. Speculativ begründet (bei Kleomenes) wird der Gottesbegriff durch den Gedanken, Gott sei unsichtbar, wenn er will, sichtbar aber, wenn er sich zu sehen giebt; unfassbar, wenn er nicht gefasst werden will, fassbar, wenn er sich zu fassen giebt, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich (alte Kirchenformeln, durch den stoischen Gottesbegriff gerechtfertigt). Der Vater, sofern er geruht hat geboren zu werden, ist der Sohn; beide sind also nur nominell unter-

schieden; aber die Unterscheidung ist auch eine heilsgeschichtliche. Für die Identität beriefen sie sich auch auf die ATlichen Theophanien. Dass sie in stoischer Weise das Moment der Endlichkeit in die Gottheit selbst hineinlegten, ist nicht zu erweisen. Es ist der alte naive Modalismus, der hier zu einer Theorie erhoben ist (übrigens beachte, dass alle nicht philosophischen altchristlichen Schriftsteller nur eine Geburt des Sohnes gekannt haben, die aus der Jungfrau). Die Theorie scheitert daran, dass unzweifelhaft in den Evangelien zwei Subjecte (Vater und Sohn) vorausgesetzt sind. Indessen haben die Modalisten schwerlich je rund behauptet: der Vater hat gelitten; sie sagten, der Sohn, welcher gelitten hat, ist mit dem Vater identisch (Bischof Zephyrin: ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερα οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν, aber: οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός). Complicirter ist die Lehre des »Praxeas« und die Formel des Kallist; sie zeigen den Eindruck der Schwierigkeiten: »Logos« ist keine Substanz, sondern nichts anderes als Schall und Wort. Praxeas, in der Tendenz und im Schriftbeweis mit Noët einig, unterscheidet doch schon mehr zwischen Vater und Sohn: Gott hat sich durch Annahme des Fleisches zum Sohn gemacht; das Fleisch macht den Vater zum Sohn, d. h. in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Sohn, der Geist (Gott, Christus) der Vater (Berufung auf Lc. 1, 35). Das Geborene ist der Sohn; der Geist (Gott) hat nicht leiden können; sofern er sich ins Fleisch begeben, hat er mitgelitten (»pater compassus est filio«). Sobald nun die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) streng genommen wird, geht der Modalismus in den Adoptianismus über. Dies ist z. Th. bei Kallist geschehen, der in seine Eintrachtsformel den Logos (aber als Bezeichnung auch für den Vater) und ein adoptianisches Element (das hat Hippolyt wohl bemerkt) aufgenommen, factisch damit aber den römischen Gemeindeglauben zur Logoschristologie und zur physischen Vergottungslehre — seinen alten Freund Sabellius excommunicirend — übergeführt hat. Doch hat sich der gnostisirende Subordinatianismus Tertullian's und Hippolyt's in Rom niemals durchsetzen können (Kallist's Formel: τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα [stoischer λόγος-θεός] καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· Joh. 14, 11. Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεοὺς

πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι). Sicherlich hat der gelehrte und einflussreiche Novatian (de trinit.) viel dafür gethan, dass man im Abendland sich endlich die Logoschristologie gefallen ließ. Um 260 schreibt der römische Bischof Dionysius: Σαβέλλιος βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, Cyprian bezeichnet den Patripassianismus als Pestilenz der Häresie wie den Marcionitismus, und selbst in eine Tochterrecension des römischen Symbols (Aquileja) drang der Zusatz ein: »credo in deo patre omnipotente, invisibili et impassibili«. Allein einen geeigneten Boden hat die Logoschristologie im Abendland niemals gefunden; man ließ sie gelten, aber viel strenger hielt man — hier war man wirklich interessirt — an dem Glaubenssatz fest: Christus ist voller wahrhaftiger Gott, und es giebt nur einen Gott. Diese Haltung des Abendlands ist im arianischen Streit von ausschlaggebender Bedeutung geworden: die nicänische Lehre ist nicht als philosophische Speculation, sondern als unvermittelter, symbolmäßiger Glaube ebenso Eigenthum der abendländischen Kirche des 3. Jahrh. gewesen, wie die chalcedonensische Lehre. Dabei brauchten viele abendländische Lehrer, die von Plato und vom Orient nicht beeinflusst waren, im 3. und 4. Jahrh. modalistische Formeln ruhig fort, vor allem COMMODIAN. Überhaupt zeigt die Theologie der Abendländer bis Augustin eine Mischung von ciceronianischer Moral, massiver urchristlicher Eschatalogie, unreflectirter Christologie mit mehr oder weniger latentem Modalismus (ein Gott im strengen Sinn, Christus Gott und Mensch) und praktischer Kirchenpolitik (Bußinstitut), die dem Orient ganz fremd ist (Arnobius, Lactantius, Commodian). Sie sind keine Mystiker, z. Th. Gegner des Neuplatonismus. Wie schwer es ihnen gefallen, sich in die Speculationen des Orients zu finden, zeigen die energischen, aber unbeholfenen Versuche des Hilarius und die theologische Barbarei des Lucifer. Wohl verständlich ist, dass sich gerade im Abendland der Modalismus als Secte nicht so lange erhalten hat, wie im Morgenland; er fand eben in der herrschenden Lehrweise, selbst wo der Logos acceptirt war, eine Unterkunft.

b) Sehr getrübt sind die Berichte über den alten Modalismus im Orient; denn es ist nachmals Alles »Sabellianismus« genannt worden, was die ewige und bleibende Hypostase des Sohnes beanstandete (z. B. Marcell's Lehre). Auch bemächtigte sich schon im 3. Jahrh. im Orient die Speculation der modalistischen These und bildete sie in

mannigfaltigen Spielarten aus, und die Berichterstatter (Epiphanius, Athanasius u. s. w.) fügten wohl noch erfundene Formen hinzu. Wie man keine Geschichte der Logoschristologie von Origenes bis Athanasius im Orient schreiben kann — die Quellen sind vernichtet —, so auch keine Geschichte des Modalismus. Fest steht, dass der Kampf im Orient später begonnen hat, aber heftiger und langwieriger gewesen ist und die Ausbildung der origenistischen Christologie in der Richtung auf den Arianismus (also antithetisch) bestimmt hat. Die erste größere Bewegung fand in der Pentapolis statt, nachdem Origenes die »einfältigen« Modalisten als christliche Brüder bekämpft und Bischöfe (römische) scharf getadelt hatte, die den Unterschied von Vater und Sohn zu einem bloß nominellen machen (die Verurtheilung des O. zu Rom durch Pontian mag auch in Rücksicht auf seine Christologie erfolgt sein). Vielleicht ist Sabellius selbst von Rom aus am Ende seines Lebens (wieder?) in die Pentapolis gekommen. Er war schon todt, als Dionysius von Alexandrien den dortigen Sabellianismus bekämpfte. Derselbe unterscheidet sich von dem Noët's durch sorgfältigere theologische Ausführung und durch Berücksichtigung des h. Geistes: an einem Wesen haften drei Namen (Vater, Sohn und Geist), sonst wäre der Polytheismus etablirt; die drei Namen sind zugleich drei Energien. Das eine Wesen ist υἱοπάτωρ zu nennen — eine Bezeichnung für Gottes Wesen selbst. Aber es ist nicht gleichzeitig Vater und Sohn, sondern in drei aufeinanderfolgenden, sich ablösenden Energien (Prosopen) wirksam als Schöpfer und Gesetzgeber, als Erlöser, als Lebendigmacher (durch diese Lehre wurde der Begriff »Prosopon«, »Person« im Orient discreditirt). Ob es dem Sabellius möglich gewesen, den Gedanken der strengen Succession durchzuführen, wissen wir nicht. Vielleicht hat er doch das Prosopon des Vaters fortwirken lassen (die Sabellianer beriefen sich auf ATliche Schriften, aber auch auf das Ägypter Ev. und andere Apokryphen — ein Beweis, dass sich der katholische Kanon in der Pentapolis noch nicht durchgesetzt hatte). Von dem älteren Modalismus unterscheidet sich dieser nicht durch einen stärkeren pantheistischen Zug oder durch eine neue Trinitätslehre (beides ist erst später im 4. Jahrh. dazu gekommen, wenn nicht von den Berichterstattern eingetragen), sondern in dem Versuch, die Succession der Prosopen nachzuweisen, in der Reflexion auf den h. Geist (s. oben) und in der formellen Parallelisirung des Prosopon des Vaters mit den beiden anderen Prosopen, die allerdings dazu aufforderte, hinter den Prosopen eine μονάς-λόγος anzunehmen (συστολή und πλατυσμός), die nie sich selbst offenbart, sondern nur in Wirkungen erkannt wird (diese Auffassung sagte SCHLEIERMACHER zu, Theol. Ztschr.

1822 H. 3). Die Kosmologie ist von Sabellius als eine Parallele zur Soteriologie eingeführt, mit der Bevorzugung des Vaters gebrochen, und damit ist in eigenthümlicher Weise die athanasianische, resp. die augustinische Christologie vorbereitet. Das ist die entscheidende Bedeutung des Sabellianismus im Orient. Er hat dort dem ὁμοούσιος den Weg gebahnt; denn dass sich Sabellianer dieses Worts bedienten (andrerseits auch Paul v. Samos.), ist wahrscheinlich. Während innerhalb des Modalismus bisher kein festes Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wurde durch den späteren Sabellianismus die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich offenbarenden Gottes: er wurde der Logoschristologie ebenbürtig. In verschiedener Weise haben Marcell und Athanasius versucht, den Grundgedanken des Modalismus mit der Logoschristologie zu versöhnen: jener ist gescheitert, dieser hat gesiegt, indem er aus der Logosidee die Weltidee fast ganz entfernte, d. h. den Logos, wie die Sabellianer den υἱός, in das Wesen, ja in die numerische Einheit Gottes zurückführte.

c) Geschichte der orientalischen Theologie bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts. Zunächst hatte der Modalismus die Folge, dass die Schüler des Origenes die Logoschristologie scharf subordinatianisch ausbildeten. Dionysius von Alex. ging so weit, dass er in einem Lehrbriefe den Sohn einfach als Geschöpf bezeichnete, das sich zum Vater verhalte wie der Weinstock zum Gärtner und wie der Kahn zum Schiffsbaumann (Athanas., de sentent. Dionys.). Er wurde bei seinem römischen gleichnamigen Collegen verklagt (um 260); dieser erließ ein warnendes Schreiben, in welchem er — höchst charakteristisch — den Modalismus als Häresie auf die eine, die in Alexandrien geltende Christologie, aber gänzlich unverstanden und in rohester Form, als Dreigötterei auf die andere Seite stellte und, ohne jede Vermittelung, als die Wahrheit die Paradoxie hinstellte, es sei zu glauben an Vater, Sohn und Geist, und diese Drei seien gleich Eins. Der alexandrinische College, nun die andere Seite der origenistischen Christologie hervorkehrend, kroch zu Kreuz, erklärte, er habe nichts gegen das Wort ὁμοούσιος, der Vater sei immer Vater gewesen, der Sohn immer Sohn, und dieser verhalte sich zu Jenem wie die Ausstrahlung zum Licht, der Ausfluss zur Quelle; ja er ging noch weiter und erklärte, dass schon in der Benennung »Vater« der Sohn mitgesetzt sei; allein in dem diplomatischen Schriftstück hatte sich der Bischof doch eine Mentalreservation gestattet; er hätte die neuplatonische Philosophie, d. h. die Wissenschaft, abdanken müssen, wenn er jeden μερισμός in der Gottheit abgelehnt hätte. Der Streit war ein Vorspiel des arianischen, endete schnell, und sein

Ausgang hat die Alexandriner nicht genöthigt, ihre Speculationen zu beschränken. Auch sonst waren sie eifrig bemüht, den alten einfältigen Glauben in den Gemeinden, wenn er unbequem wurde, durch den philosophischen zu ersetzen (Dionysius wirkt in den ägyptischen Dörfern gegen den Chiliasmus; sein Gegner Nepos; Euseb., h. e. VII, 24. 25), zugleich aber die empiristische Philosophie zu widerlegen (Dionysius' Schrift über die Natur wider die Atomtheorie). Die Logos- und Christuslehre ist von den Vorstehern der Katechetenschule im Geist des Origenes ausgebildet worden (feiner philosophischer Polytheismus); aber aus der umfangreichen Litteratur haben wir nur dürftige Fragmente. Pierius, der Origenes iunior, hat ausdrücklich Vater und Logos als zwei οὐσίαι und zwei φύσεις bezeichnet und den h. Geist dem Sohne als 3. Usie tief untergeordnet. Er lehrte die Präexistenz der Seelen und bestritt den Wortsinn einiger Schriftstellen als nicht maßgebend. Theognost (z. Z. Diocletians) hat eine umfangreiche Dogmatik verfasst, die, in der Systematik der des Origenes überlegen, die Form gehabt hat, die bis heute üblich ist. Er hat übrigens den Origenismus in der Richtung auf Arius fortgebildet. Ein anderer Origenist, Hierakas, hat einen Mönchsverein gestiftet, in der Ehelosigkeit das Neue in der christlichen Ethik erkannt und, wie es scheint, die substanzielle Einheit von Vater und Sohn stärker betont. Jedenfalls hat dies der Bischof von Alex., Petrus, gethan († als Märtyrer 311). In ihm lenkt der alexandrinische Bischof wieder in die Haltung jenes Demetrius ein, der den Origenes verdammt hat. Unter welchen Umständen dies geschehen ist, ist unbekannt. Aber aus den Resten seiner Schriften geht hervor, dass er den biblischen Realismus (Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte) an die Stelle des origenistischen Spiritualismus gesetzt und diesen als μάθημα τῆς Ελληνικῆς παιδείας bezeichnet hat. Allein diese Reaction war bei Petrus noch keine radicale; er hat nur Spitzen abgestumpft; er beginnt in Alexandrien den Ausgleich zwischen dem realistischen Glauben der Einfältigen und der Glaubenswissenschaft mittelst Abzügen und Zusätzen: was vorschwebte war ein einheitlicher Glaube, der zugleich kirchlich und wissenschaftlich sein sollte. Allein dafür war die Zeit noch nicht da (s. die Kappadocier); noch herrschte Freiheit in der Theologie, die freilich zur völligen Verweltlichung und Versumpfung zu führen drohte. Bereits waren alle Begriffe der Zukunft in Curs; aber es fehlte ihnen noch das bestimmte Gepräge und der feste Werth*), ja

*) So μονάς, τριάς, οὐσία, φύσις, ὑποκείμενον, ὑπόστασις, πρόσωπον, περιγραφή, μερίζεσθαι, διαιρεῖν, πλατύνειν, συγκεφαλαιοῦσθαι, κτίζειν, ποιεῖν, γίγνεσθαι,

sie wurden sämmtlich als unbiblisch von Vielen noch für verdächtig angesehen. Den Zustand der Glaubenslehre spiegeln am besten die Werke des GREGORIUS THAUMATURGUS, des begeisterten Originesschülers, ab, des einflussreichsten Theologen in Kleinasien. Man erkennt hier, dass selbst den »Wissenschaftlichen« bange wurde vor dem feinen Polytheismus, den sie einführten, weiter, dass die Christologie ein reines Philosophem geworden war: das Symbol, welches Gregor in den Gemeinden verbreitete, hat kaum in einem Satz Anklänge an Biblisches; es ist ein Compendium der sublimsten Speculation, nur in den Worten, Vater, Sohn und Geist, an das Evangelium erinnernd. Darin sollte der christliche Glaube sich wiedererkennen!

Kein Wunder, dass doch eine Reaction sich regte, wenn auch eine zahme. Neben Petrus von Alex. traten um 300 hier und dort im Orient Gegner des Origenes auf und nöthigten seine Verehrer zur Vertheidigung. Der bedeutendste und einflussreichste Gegner ist METHODIUS (um 300). Er war kein Feind des Plato und der Speculation — im Gegentheil; aber er wollte den biblischen Realismus und die wörtlich verstandene Glaubensregel mit der Wissenschaft ausgleichen — ein neuer Irenäus wollte er einen einheitlichen Glauben, der echt kirchlich und echt wissenschaftlich sei. Also mussten dem Origenismus alle häretischen Spitzen abgebrochen werden, damit er in dieser Gestalt in den Kirchenglauben selbst eininterpretirt werden konnte (speculativer Realismus; Methodius hat den Irenäus gelesen). Vor allem musste der Pessimismus des Origenes in Bezug auf die Welt (innerhalb der Kosmologie) abgethan werden: die Materie und der Menschenleib sind von Gott gewollt und werden daher verklärt werden und ewig bleiben. Dem entsprechend wurde die origenistische Lehre von der ewigen Schöpfung der Geister, von dem präexistenten Fall, von dem Wesen und Zweck der Welt u. s. w. abgethan. Dafür wurde die mystisch-realistische Lehre des Irenäus von Adam (der Menschheit) wieder eingeführt, aber nur noch mystischer ausgebildet und die Recapitulationstheorie ihr beigesellt. Die Menschen vor Christus sind Adam gewesen (erlösungsbedürftig, aber Kindeszustand). Durch den 2. Adam verbindet sich der Logos mit uns. Aber Methodius ging noch einen Schritt weiter; die ganze neue Menschheit ist der 2. Adam. Alle sollen Christus werden, indem der Logos sich mit jeder

---

γεννᾶν, ὁμοούσιος, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, διὰ τοῦ θελήματος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν, ἕτερος κατ' οὐσίαν, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀγέννητος, ἀλλότριος, πηγὴ τῆς θεότητος, δύο οὐσίαι, οὐσία οὐσιωμένη, ἐνανθρώπησις, θεάνθρωπος, ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις κατὰ μετουσίαν, συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, συγκρᾶσις, ἐνοικεῖν etc.

einzelnen Seele so verbindet wie mit Christus (für jede Seele muss sich die Herabkunft des Logos vom Himmel und sein Tod wiederholen — nämlich im Innern). Dies geschieht nicht sowohl durch die Erkenntniss, als vielmehr durch die Jungfräulichkeit und Askese. Der theoretische Optimismus wird also balancirt durch die in der Jungfräulichkeit ausgesprochene Weltverneinung. Kein Kirchenmann vor Methodius hat die Jungfräulichkeit so geschätzt, so sehr als Mittel der mystischen Vereinigung mit der Gottheit gepriesen, wie er (die Virginität ist das Ziel der Incarnation). Indem hier der Realismus der Glaubenslehre mit der origenistischen Speculation verbunden, die Zweiheit von Glaube und Glaubenswissenschaft auf eine Einheit reducirt, der theoretische Optimismus (in Bezug auf die sinnliche Welt) mit der praktischen Weltverneinung verknüpft und Alles auf die mystische Verbindung mit der Gottheit durch die Virginität abgezweckt ist, ohne dass die objective Bedeutung Christus' des Erlösers verneint wäre (aber zurückgeschoben ist sie), ist die Dogmatik der Zukunft im Umriss gewonnen.

Was Methodius für die Dogmatik als ausgeführte Lehre gethan hat, thaten um 300 die Bischöfe für die Glaubensregel, sofern sie die wissenschaftliche Logoslehre in die Unterrichtssymbole einführten, damit die Neutralisirung des Unterschieds von Glaube und wissenschaftlicher Dogmatik beförderten und die Hauptergebnisse der griechischen Speculation unter den Schutz der apostolischen Überlieferung stellten. Die orientalischen Symbole aus dieser Zeit (Symbol von Cäsarea, von Alexandrien, der sechs Bischöfe gegen Paul, des Gregorius Thaumaturgus, u. s. w.) geben sich als den undiscutirbaren apostolischen Glauben der Gemeinde und sind philosophische Verarbeitungen der Glaubensregel: die exegetisch-speculative Theologie ist in den Glauben selbst eingeführt. Dies ist durch die Logoslehre geschehen; das Dogma ist nun gefunden und eingebürgert. Ein Göttliches ist wesenhaft auf Erden erschienen, und diese Erscheinung ist der Schlüssel für die Kosmologie und Soteriologie. Allein nur diese Grundthese war in weitesten Kreisen anerkannt. Man konnte sich aber nicht bei ihr beruhigen, solange nicht festgestellt war, wie sich das auf Erden erschienene Göttliche zu der höchsten Gottheit verhält. Ist das auf Erden erschienene Göttliche die Gottheit selber oder ist es eine untergeordnete, zweite Gottheit? Sind wir von Gott selbst zu Gott erlöst, oder stehen wir auch in der christlichen Religion nur in einem kosmischen System, und ist unser Erlöser nur der in der Welt wirksame Untergott?

Zweiter Theil.
Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.
Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie.

Erstes Capitel.
Geschichtliche Orientirung.

WALCH, Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien, 1762 ff. HEFELE, Conciliengesch., 2. Aufl. Bd. I—IV. Geschichte des römischen Reiches von TILLEMONT, GIBBON und RANKE (Weltgesch. Bd. IV u. V). RÉVILLE, Die Religion z. Rom unter den Severern (deutsch von KRÜGER 1888). DORNER, Entw. Gesch. d. L. v. d. Person Christi, 1845. H. SCHULTZ, Die L. v. d. Gottheit Christi, 1881. GASS, Symbolik d. griech. K., 1872. DENZINGER, Ritus Orientalium, 2 Bdd. 1863 f.

Die christliche Religion hat im 3. Jahrh. keinen Compromiss mit irgend einer der heidnischen Religionen geschlossen und sich fern ab von den zahlreichen Kreuzungen gehalten, aus denen sich unter dem Einfluss der monotheistischen Religionsphilosophie eine neue Religiosität entwickelte. Allein der Geist dieser Religiosität ist in die Kirche eingezogen und hat die ihm entsprechenden Ausdrucksformen in der Lehre und im Cultus hervorgehen lassen. Das Testament des Urchristenthums — die heiligen Schriften — und das Testament der Antike — die neuplatonische Speculation — waren am Ende des 3. Jahrh. innig und, wie es schien, untrennbar in den großen Kirchen des Orients verbunden. Durch die Aufnahme der Logoschristologie als des kirchlichen Centraldogmas war die kirchliche Lehre, auch für die Laien, auf dem Boden des Hellenismus festgebannt. Sie wurde für die große Mehrzahl der Christen dadurch zum Mysterium. Aber eben nach Mysterien suchte man. Nicht die Frische und Klarheit einer Religion zog an, sondern sie musste etwas

Raffinirtes und Complicirtes haben, ein Bau im Barokstil sein, um die Menschen zu befriedigen, die damals alle idealistischen Triebe ihrer Natur in der Religion befriedigt sehen wollten. Mit diesem Verlangen verband sich die höchste Pietät gegen alles Überlieferte, wie sie Restaurationsepochen eigen ist. Aber, wie immer, wurde das Alte durch die Conservirung ein Neues und Neues unter den Schutz des Alten gestellt. Was die Kirche brauchte an Lehr-, Cultus- und Verfassungsordnungen war »apostolisch« oder stammte angeblich aus den heiligen Schriften. Aber in Wahrheit legitimirte sie in ihrer Mitte die hellenische Speculation, die superstitiösen Anschauungen und Gebräuche der heidnischen Mysterienculte und die Institutionen der verfallenden Staatsverfassung, denen sie sich anschmiegte und die bei ihr neue Kraft erhielten. In der Theorie monotheistisch, drohte sie in praxi polytheistisch zu werden und dem ganzen Apparat niederer oder verbildeter Religionen Raum zu geben. Aus der Religion der reinen Vernunft und der strengsten Moral, als welche die Apologeten einst das Christenthum dargestellt hatten, wurde sie die Religion der kräftigsten Weihen, der geheimnissvollen Mittel und einer sinnenfälligen Heiligkeit. Der Zug, mechanisch entsühnende Weihen (Sacramente) zu erfinden, trat immer stärker hervor und gereichte selbst strengdenkenden Heiden zum Anstoß.

Die Anpassung an die localen Culte, Sitten und Gewohnheiten musste auf die Dauer zu einer vollkommenen Verweltlichung und zu einer Zersplitterung der Kirche (zu Nationalkirchen) führen; allein zunächst war das Gemeinsame noch stärker als das Trennende. Die Anerkennung derselben Autoritäten und Schematen, die gleichmäßige Hochschätzung derselben sacramentalen Weihen, der Abscheu vor dem groben Polytheismus und der Zug zur Askese um des jenseitigen Lebens willen bildeten neben der gleichartig und streng ausgebildeten bischöflichen Verfassung die gemeinsame Basis der Kirchen. Alle diese Elemente reichten indess nicht aus, die Einheit der Kirchen zu erhalten. Hätte Konstantin nicht ein neues Band um sie geschlungen, indem er sie zur Reichskirche erhob, so wäre die Zersplitterung, die man vom 5. Jahrh. ab beobachtet, viel früher eingetreten; denn die bischöflich-metropolitane Verfassung barg ein centrifugales Element in ihrem Innern, die Askese, in der sich alle Ernstdenkenden zusammenfanden, musste die geschichtlichen Bedingungen, auf denen die Religion stand, auflösen und die gemeinschaftliche Gottesverehrung zerstören, und in die Ausprägung der Autoritäten und Lehrformeln schlichen sich mehr und mehr Unterschiede ein, die ihre Einheitlichkeit in Frage stellten.

Nimmt man seinen Standort am Ende des 3. Jahrh., so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das kirchliche Christenthum damals von vollkommener Verweltlichung und von äußerer und innerer Auflösung bedroht gewesen ist. Die Gefahr der inneren, unmittelbar vor der diocletianischen Verfolgung, hat Eusebius selbst constatirt (h. e. VIII, 1). Er gesteht — wenigstens von den Kirchen des Orients — ein, dass sie in die Welt zu zerfließen drohten, dass das pure Heidenthum sich in ihnen breit machte. Die diocletianische Verfolgung fügte die äußere Gefahr hinzu, und man kann nicht sagen, dass es lediglich die Kraft der Kirche gewesen ist, welche die Gefahr siegreich bestanden hat.

Schon damals war die Kirche Bischofs- und Theologenkirche. Allein diejenige Macht, welche, wie die Dinge damals lagen, die Eigenart der Religion allein energisch stützen konnte — die Theologie —, war nahe daran, sie aufzulösen und der Welt preiszugeben.

Es ist am Schlusse des ersten Theils geschildert worden, wie in der Kirche die philosophische Theologie zum Siege gekommen ist und ihre Sätze in die Glaubensformeln selbst eingebürgert hat. Der »Ebionitismus« und »Sabellianismus« waren besiegt; das Panier der neuplatonischen Philosophie war aber trotz der Abschüttelung des Gnosticismus aufgepflanzt. Alle Denkenden standen unter dem Einfluss des ORIGENES. Aber war das System dieses Mannes an sich schon heterodox, so bedrohte die Entwickelung der alexandrinischen Theologie die Kirche mit weiteren Gefahren. Origenes hatte Gnosis und Pistis unvermischt gehalten; er hatte in conservativem Sinn alles Werthvolle einzugliedern und die verschiedenen Factoren (kosmologische und soteriologische) in eine Art von Gleichgewicht zu bringen verstanden; er hatte seiner Theologie durch strengen Anschluss an die h. Texte ein biblisches Gepräge gegeben und durchweg den Schriftbeweis verlangt. Überall traten aber hier bei den Epigonen Veränderungen ein: 1) bemühten sich sowohl die Schüler als die Gegner des Origenes Pistis und Gnosis wieder auf eine Fläche zu setzen, der Glaubensregel Philosophisches hinzuzufügen und von der Gnosis Einiges abzuziehen. Eben dadurch drohte eine Versumpfung und Verwirrung, die O. sorgsam abgewehrt hatte: der Glaube selbst wurde den Laien undurchsichtig und unverständlich; 2) die kosmologischen und rein philosophischen Interessen erhielten in der Theologie ein Übergewicht über die soteriologischen. Dem entsprechend wurde die Christologie wieder in höherem Grade philosophische Logoslehre (wie bei den Apologeten), und die Idee des kosmischen Gotts als des Untergotts neben dem höchsten Gott bedrohte geradezu den Monotheismus. Schon wurden hier und dort — im Gegensatz zum »Sabellianismus« —

Glaubensformeln aufgestellt, in denen von Christus gar nicht die Rede war, sondern lediglich der Logos mit einem Schwall philosophischer Prädicate als der erscheinende aber untergeordnete Gott verherrlicht wurde; schon wurde die Menschwerdung als Aufgang der Sonne gefeiert, die alle Menschen erleuchtet; schon schien man sich der neuplatonischen Idee des einen unnennbaren Wesens und seiner abgestuften mehr oder minder zahlreichen Kräfte, Erscheinungen, Statthalter anpassen zu wollen, indem man Alles mit einem üppig aufwuchernden Gewinde philosophischer Kunstausdrücke umzog; 3) trat sogar die h. Schrift bei diesen Bemühungen, auch nur im Sinne einer formalen Instanz, etwas zurück, ohne indess ihre Geltung einzubüßen. Die Theologie, welche aus diesen Elementen gebildet war (z. B. Eusebius von Cäsarea ist ihr Repräsentant), ließ Alles gelten, was sich in den Linien des Origenismus hielt. Ihre Vertreter empfanden sich als die Conservativen, indem sie jede festere Präcisirung der Gotteslehre (Trinitätslehre) und der Lehre von Christus als Neuerungen ablehnten (Widerwille gegen die Präcisirung bisher nicht präcisirter Dogmen hat die Majorität in der Kirche stets beseelt; denn Präcisirung ist Neuerung) und um der Wissenschaft und des »Glaubens« willen lediglich sich abmühten, die Logoslehre im kosmologischen Sinn auszugestalten und alles Innerliche und Sittliche dem Gedanken der Wahlfreiheit unterzuordnen.

Weder die Gedanken einer heroischen Askese, noch die realistische Mystik im Sinne des Methodius, noch Abzüge an den Heterodoxien des Origenes konnten hier helfen. Die Theologie und mit ihr die Kirche schien rettungslos in die Zeitströmung zu versinken. Aber wie am Anfang des 4. Jahrh. ein Mann aufgetreten ist, der die durch innern Hader und äußere Verfolgung tief bedrohte Kirche gerettet hat — Konstantin, so ist um dieselbe Zeit ein anderer Mann erschienen, der die Kirche vor der völligen Verweltlichung ihrer Glaubensgrundlagen bewahrt hat — Athanasius. Zwar haben Reactionen gegen die Ausbildung der Logoslehre in der Richtung auf die völlige Entfremdung des Sohnes vom Vater im Orient wahrscheinlich zu keiner Zeit gefehlt; aber erst Athanasius hat (unterstützt vom Abendland, dessen Bischöfe jedoch den Kern der Frage ursprünglich nicht erkannt haben) der christlichen Religion auf dem einmal gegebenen Boden der griechischen Speculation das eigene Gebiet gesichert und Alles auf den Gedanken der Erlösung durch Gott selbst, d. h. durch den Gottmenschen, der mit Gott wesenseins ist, zurückgeführt. Nicht um eine Formel war es ihm zu thun, sondern um einen entscheidenden Gedanken des Glaubens, um die Erlösung zu göttlichem Leben durch den Gottmenschen. Einzig auf der Gewissheit, dass

das Göttliche, welches in Christus erschienen ist, die Natur der Gottheit selber habe und nur desshalb im Stande sei uns zu göttlichem Leben zu erheben, soll der Glaube seine Kraft, das Leben sein Gesetz und die Theologie ihre Richtung empfangen. Indem Athanasius aber den Glauben an den Gottmenschen, der uns allein von Tod und Sünde befreit, an die Spitze stellte, gab er zugleich der praktischen Frömmigkeit, wie sie damals fast ausschließlich in der mönchischen Askese lebte, das höchste Motiv. Er verband das Ὁμοούσιος, welches die Vergottung der menschlichen Natur verbürgt, aufs engste mit der mönchischen Askese und hob diese aus ihrem noch unterirdischen oder doch unsicheren Bereiche in das öffentliche Leben der Kirche. Indem er die Formel vom λόγος-κτίσμα, die neuplatonische Lehre von einer absteigenden Trinität, als eine heidnische, das Wesen des Christenthums verleugnende bekämpfte, bekämpfte er zugleich ebenso energisch das weltförmige Treiben. Er ist der Vater der kirchlichen Orthodoxie und der Patron des kirchlichen Mönchthums geworden: nichts Neues hat er gelehrt, neu war nur die That, die Energie und Ausschließlichkeit seines Betrachtens und Handelns in einer Zeit, da Alles zu zerfließen drohte. Er ist auch kein wissenschaftlicher Theologe im strengen Sinn gewesen, sondern er ist aus der Theologie in die Frömmigkeit herabgestiegen und hat das treffende Wort gefunden. Er ehrte die Wissenschaft, auch die des Origenes; aber er entfernte sich von dem verständigen Denken seiner Zeit. Indem er die Prämissen desselben zugestand, fügte er ihnen ein Element bei, welches die Speculation niemals vollständig aufzuarbeiten vermocht hat. Nichts war ihr hier unverständlicher als die Annahme der Wesenseinheit der ruhenden und der wirkenden Gottheit. Athanasius befestigte eine Kluft zwischen dem Logos, an den die Philosophen dachten, und dem Logos, dessen erlösende Kraft er verkündete. Was er von diesem aussagte, indem er das Geheimniss stark und kräftig aussprach und sich keineswegs in neuen Distinctionen gefiel, erschien den Griechen als ein Ärgerniss und eine Thorheit. Aber er scheute diesen Vorwurf nicht, umschrieb vielmehr innerhalb der einmal gegebenen Speculation dem christlichen Glauben ein eigenes Gebiet und hat so den Weg gefunden, um die völlige Hellenisirung und Verweltlichung des Christenthums abzuwehren.

Die Dogmengeschichte des Orients seit dem Nicänum zeigt zwei verflochtene Entwickelungsreihen. Erstlich wurde die Idee des Gottmenschen unter den Gesichtspunkt der Erlösung des Menschengeschlechts zu göttlichem Leben — also der Glaube des Athanasius — nach allen

Seiten präcisirt (Dogmengeschichte im strengen Sinn des Worts). Zweitens galt es festzustellen, wie viel von dem speculativen System des Origenes, resp. von der Ἑλληνικὴ παιδεία, in der Kirche erträglich sei, anders ausgedrückt: in welchem Maße die h. Schriften und die Glaubensregel eine speculative Umdeutung und Spiritualisirung vertrügen. Die Behandlung beider Probleme war durch hundert Umstände (auch politische) erschwert, vor allem aber desshalb verdunkelt und vergiftet, weil die Kirche eine theologische Arbeit am Dogma niemals vor sich selber zugestehen durfte, und weil zugleich die große Mehrzahl der Christen in der That jede zu neuen Formeln führende Arbeit als Abfall von dem Glauben, weil als Neuerung, perhorrescirte. Der Schein des »semper idem« musste stets aufrecht erhalten werden, da ja die Kirche im »apostolischen Erbe« Alles fix und fertig besitzt. Die Theologie und die Theologen — gerade die besten — kamen dadurch bei Lebzeiten und nach dem Tode in die schlimmste Lage: bei Lebzeiten galten sie als Neuerer und nach dem Tode, wenn das Dogma über sie hinaus fortgeschritten war, kamen sie oft genug völlig in Misscredit; denn das präciser ausgebildete Dogma wurde nun der Maßstab, den man selbst an die Theologen der ältesten Zeit anlegte. Zur Ruhe kam die Kirche erst, als die Dogmenbildung aufhörte und neben das fertige Dogma eine scholastisch-mystische Theologie und eine harmlose antiquarische Wissenschaft traten, die beide das Dogma nicht mehr antasteten, sondern es entweder als ein Festgegebenes explicirten oder es, indifferent, bei Seite liegen ließen. Damit war endlich erreicht, was die »Conservativen« stets ersehnt hatten. Aber die lebendige Frömmigkeit hatte sich unterdess dem Dogma entzogen und betrachtete es im Grunde nicht mehr als die Sphäre, in der sie lebte, als ihren ureigenen und frischen Ausdruck, sondern als das heilige Erbe des Alterthums und als die Vorbedingung, um die christlichen Güter genießen zu können.

Perioden der Dogmengeschichte im Orient: Konstantin ermöglichte eine einheitliche Entwickelung der Kirche im Dogma (ökumenische Synoden als forum publicum; an die Stelle der provincialkirchlichen Symbole tritt ein einheitliches dogmatisches Bekenntniss); allein die Unificirung der Kirchen wurde genau genommen nie perfect, und der nationalkirchliche Particularismus erstarkte grade im Gegensatz zum Byzantinismus, wurde aber im Occident überwunden, weil sich dort das altrömische Reich in die römische Kirche rettete. Indem das Morgenland zerfiel und der Islam schließlich die Schöpfung Alexanders des Großen völlig

zertrümmerte, Griechen und Semiten scheidend, fielen Abendland und Morgenland immer mehr auseinander. Doch hat bis zum Schluss der dogmenbildenden Periode im Morgenland das Abendland den regsten, oft entscheidenden Antheil an den dogmatischen Feststellungen genommen.

I. Periode von 318—381 (383). Präcisirung der vollen Gottheit des Erlösers. Athanasius, Konstantin, die Kappadocier, Theodosius. Die Orthodoxie siegt durch die Festigkeit des Athanasius und einiger Abendländer, durch den Gang der Weltbegebenheiten (des Arius, Julian und Valens plötzliches Ende, Auftreten des Abendländers Theodosius im Morgenland) und durch das Vermögen der Kappadocier, den Glauben des Athanasius — freilich nicht ohne Abzug — in der origenistischen Wissenschaft unterzubringen,

II. Periode von 383—451. Die selbständige theologische Wissenschaft (Ἑλληνικὴ παιδεία, Origenes) wird bereits heftig bekämpft; die kirchlichen Führer geben sie preis und werfen sich mehr und mehr der Gemeinde- und Mönchsorthodoxie in die Arme. Über das christologische Dogma erheben sich zwischen Antiochien und Alexandrien die heftigsten Streitigkeiten, hinter denen sich die Machtfrage verbirgt. Die correcte Lehre siegt zu Ephesus 449; allein mit der Tyrannis der alexandrinischen Patriarchen verbunden, muss sie das Geschick der letzteren theilen, über die Kaiser und Staat triumphiren. Dem Kaiser bleibt nichts übrig, als die abendländische Formel als die orthodoxe zu proclamiren (das Chalcedonense), die zunächst dem Orient fremd ist und nicht ohne Grund als häretisch empfunden wird,

III. Periode von 451—553. Aufruhr und Schisma im Orient des Chalcedonense wegen; der Monophysitismus ist in lebendigster Bewegung, die »Orthodoxie« zunächst rathlos. Aber der speculative Platonismus hatte abgewirthschaftet; an seine Stelle war auch in der allgemeinen Wissenschaft die aristotelische Dialektik und Scholastik getreten, andrerseits eine Mysteriosophie, die aus jeder Formel und jedem Ritus etwas zu machen verstand. Diesen Mächten gelingt es, sich die aufgenöthigte Formel zurechtzulegen (Leontius von Byzanz, der Areopagite). Justinian, überall abschließend, codificirt das Dogma ebenso wie das Recht und schließt nicht nur die Schule von Athen, sondern auch die von Alexandrien und Antiochien. Origenes und die antiochenischen Theologen werden verdammt. Als theologische Wissenschaft bleibt nur eine Wissenschaft zweiter Ordnung übrig — die Scholastik und die Cultusmystik, diese freilich im letzten Grunde wie im Ziele heterodox, äußerlich aber correct. Die Kirche reagirt nicht; denn sie hat stets

Ruhe gewollt, und die Frömmigkeit hatte sich längst in das Mönchthum und die Mysterien (den Cultus) geworfen,

IV. Periode von 553—680. Der monotheletische Streit, im Grunde theils Nachspiel, theils Wiederholung des alten Streits, nicht aus der Überzeugung, sondern aus der Politik geboren. Auch hier muss schließlich das Abendland mit einer blutlosen Formel helfen,

V. Periode von 726—842. Im Grunde zeigen die Kämpfe dieser Periode (Bilderstreit) bereits, dass die Dogmengeschichte zu Ende ist; aber gekämpft wurde um das, was sich als praktischer Ertrag der Dogmengeschichte herausgestellt hatte, um das Recht, an tausend sinnlichen Dingen die Vergottung, die Ineinsbildung von Himmlischem und Irdischem, wahrnehmen und verehren zu dürfen. Dabei tritt hier am Schluss das, was in der ganzen Dogmengeschichte als ein untergeordneter Factor erscheint, es aber nicht ist, deutlich hervor — der Streit des Staats (des Kaisers) und der Kirche (der Bischöfe und Mönche) um die Herrschaft, für welche die Gestaltung des Dogmas und Cultus von höchster Bedeutung ist. Der Staat muss schließlich die Einführung seiner Staatsreligion preisgeben, aber für dieses Zugeständniss bleibt er der Sieger im Lande. Die Kirche behält ihren Cultus und die ihr eigenthümliche praktische Fructificirung des Dogmas; aber sie wird definitiv unselbständig, Stütze, Spielball, unter Umständen freilich auch Palladium des Staats und der Nation.

Zweites Capitel.

Die Grundauffassung vom Heil und der allgemeine Aufriss der Glaubenslehre.

HERRMANN, Gregorii Nyss. sententiae de salute adipisc., 1875. SCHULTZ, Lehre v. d. Gottheit Christi, 1881. RITSCHL, Die christl. Lehre v. d. Rechtfert. und Versöh., 2. Aufl. Bd. I S. 3 ff.

1. Aus den dogmatischen Kämpfen vom 4. bis 7. Jahrh. geht hervor, dass man damals um die Christologie mit dem Bewusstsein gekämpft hat, in ihr sei das Wesen der christlichen Religion selbst enthalten. Alles Übrige wurde nur in schwankenden Ausprägungen behauptet und hatte daher nicht den Werth einer dogmatischen Aussage im strengsten Sinn des Worts. Hieraus ergiebt sich aber für die Orthodoxie folgende Grundauffassung vom Heil: das im Christenthum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d. h. Vergottung einerseits, seliger Genuss Gottes andererseits), welche sich in

der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die unauflösliche Verbindung mit ihm zugutkommt; das Christenthum ist die Religion, welche vom Tode befreit und den Menschen zum Antheil am göttlichen Leben und Wesen per adoptionem führt. Die Erlösung wird also als die Aufhebung des natürlichen Zustandes durch eine wunderbare Umbildung aufgefasst (Vergottung ist der Centralgedanke); das religiöse Heilsgut wird von dem sittlich Guten bestimmt unterschieden und demgemäß bleibt der Versöhnungsgedanke rudimentär; für den gegenwärtigen Zustand wird nur ein vorläufiger Heilsbesitz (Berufung, Erkenntniss Gottes und des Heils, Sieg über die Dämonen, unterstützende Mittheilungen Gottes, Genuss der Mysterien) vorausgesetzt. Demgemäß ist das Grundbekenntniss das des Irenäus: »Wir werden göttlich um seinetwillen, da auch er unsertwegen Mensch geworden«. Dieses Bekenntniss, richtig durchdacht, fordert zwei Hauptdogmen, nicht mehr und nicht weniger: »Christus ist θεὸς ὁμοούσιος«, »dieser θεὸς ὁμοούσιος hat die Menschennatur in sein Wesen aufgenommen und mit sich in Eins gebildet.«

Allein diese Dogmen haben sich erst nach schweren Kämpfen durchgesetzt; sie haben niemals eine völlig reine Ausprägung erlangt, und sie haben die exclusive Herrschaft, die sie fordern, nicht vollständig erreicht. Die Gründe dafür sind folgende: 1) die Formulirungen, die man bedurfte, hatten als neue den Geist der Kirche gegen sich, dem auch die beste Neuerung verdächtig war; 2) die reine Ausprägung des Glaubens ist zu allen Zeiten die schwierigste Aufgabe; damals aber wurde sie besonders durch apologetische, aber auch durch andere fremde Erwägungen gehemmt; 3) die orthodoxen Formulirungen stritten mit jedweder Philosophie; sie gereichten dem geschulten Denken zum Anstoß; es dauerte aber lange, bis man in dem Unverständlichen das Charakteristische des Heiligen und Göttlichen erkannte; 4) die Auffassung von dem durch den Gottmenschen beschafften Heil war dem Schema der »natürlichen Theologie« (resp. dem Moralismus) beigegeben, resp. auf dasselbe aufgepfropft; die natürliche Theologie suchte fort und fort das Dogma aufzuarbeiten und sich conform zu gestalten; 5) die mystische Erlösungslehre und ihre neuen Formeln hatten nicht nur kein Schriftwort für sich, sondern stritten auch mit dem evangelischen Bilde Jesu Christi; NTliche Gedanken und Reminiscenzen, überhaupt biblische Theologumena der verschiedensten Art haben das werdende und das gewordene Dogma stets umspült und die exclusive Herrschaft desselben verhindert; 6) das eigenartige Schema der abendländischen Christologie hat störend in die morgenländische Dogmengeschichte eingegriffen. Auf

sich gestellt hätte das Morgenland den Monophysitismus legitimiren müssen; die Evangelien, das Abendland und die Kaiser haben es daran gehindert. Eine incorrecte Formel siegte; aber sie erhielt eine correcte Auslegung; umgekehrt hat am Ende des 4. Jahrh. die correcte Formel des Athanasius gesiegt, aber in einer durch die Weltwissenschaft der Kappadocier beeinflussten Auslegung. Beide Abschlüsse hatten die weltgeschichtliche Folge, dass die orthodoxe Kirche mit der biblischen Theologie und mit der Wissenschaft (der Scholastik) in Contact geblieben ist.

2. Da die Lehre vom Heil streng in dem Schema des mystisch-realistischen Erlösungsgedankens gehalten wurde, so war sie an sich gegen das Sittliche indifferent; aber man war allerseits gewiss, dass das Christenthum auch die höchste Sittlichkeit umfasse. Demgemäß wurde das Heilsgut nur dem sittlich-guten Menschen zugesprochen, das Sittlich-Gute aber als Product der freien Selbstbethätigung des Menschen und als die von ihm zu erfüllende Bedingung der Beseligung gefasst, wobei Gott höchstens als unterstützend gedacht wurde (dies gilt von der positiven Sittlichkeit; die negative, die Askese, galt als die directe Disposition für die Vergottung). Die dogmatische Ausprägung der christlichen Religion wurde also balancirt durch den Gedanken der Wahlfreiheit (s. schon Clem. Alex., Protrep. 1, 7: τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ), und dieser ist nur der kürzeste Ausdruck für die gesammte natürliche Theologie, welche die Kirche aus der antiken Philosophie übernommen und als die selbstverständliche Voraussetzung ihrer specifischen Lehre behandelt hat, für die sie auf ein allgemeines Verständniss rechnete. Mithin bewegt sich das griechische Christenthum zwischen zwei Polen, die lediglich einander zugeordnet sind. Dogmen im strengen Sinn giebt es nur innerhalb der Erlösungslehre; auf der anderen Seite sind nur Voraussetzungen und Auffassungen (sofern im Einzelnen Abweichungen hier nicht unerträglich sind) vorhanden. Allein da die griechische natürliche Theologie an nicht wenigen Punkten mit dem Buchstaben und dem Geist der h. Schriften und mit der Glaubensregel in Conflict stand (wie vor Allem die Theologie des Origenes beweist), so mussten auch hier Probleme entstehen, die in steigendem Maße im Einzelnen zu Gunsten des biblischen Realismus und des Bibelbuchstabens wider die Vernunft und eine idealistische Betrachtung gelöst wurden, wenn auch im Ganzen das rationalistisch-moralistische Schema unversehrt blieb (s. die Dogmatik des Joh. Damascenus; Sophronius v. Jerus.: θεωθῶμεν θείαις μεταβολαῖς καὶ μιμήσεσιν). Eine ganz untergeordnete Rolle

spielte neben der Erlösungsmystik, dem Rationalismus und Biblicismus die urchristliche Eschatologie; doch ist der Biblicismus allmählich auch ihr zu gut gekommen (vgl. die Geschichte der Apokalypse in der griechischen Kirche); man fing wieder an, apokalyptische Bilder der Dogmatik beizulegen, die indess ohne wesentliche Wirkung blieben. Auch das Werthvolle der alten Eschatologie, die Aussicht auf das Gericht, hat in der griechischen Theologie niemals die Rolle gespielt, die diesem hochwichtigen Stücke zukommt. Trotz der Ablehnung der origenistischen Eschatologie blieb in der griechischen Dogmatik ein verborgener Rest der Auffassung der Geschichte als einer Evolution zurück.

3. Als Ergebniss dieser Betrachtung ergiebt sich, dass man nach der Erörterung der Autoritäten und Erkenntnissquellen (A) die natürliche Theologie als Voraussetzung der Erlösungslehre zu behandeln hat; diese aber zerfällt in die Lehre von Gott und vom Menschen. Sodann ist (B) die Erlösungslehre selbst in ihrer geschichtlichen Entwickelung als Trinitätslehre und Christologie zu behandeln. Den Beschluss bildet (C) die Lehre von den Mysterien, in denen sich schon im Diesseits die zukünftige Vergottung des Endlichen darstellt und genossen werden kann. Anzufügen ist eine Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

Zusatz: Erst durch den Aristotelismus ist die griechische Kirche nach Origenes wieder zu einem, freilich keineswegs einheitlichen dogmatischen System gelangt (Joh. Damascenus). Die Kenntniss der griechischen Dogmengeschichte ist daher, abgesehen von den Synodalacten und -beschlüssen, zu schöpfen 1) aus den zahlreichen Werken über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, 2) aus den katechetischen Schriften, 3) aus den apologetischen Tractaten, 4) aus den Monographien über das Sechstagewerk und ähnlichen Arbeiten, sowie aus den exegetischen Werken, 5) aus den Monographien über die Virginität, das Mönchthum, die Vollkommenheit, die Tugenden und die Auferstehung, 6) aus den Monographien über die Mysterien, den Cultus und das Priesterthum, 7) aus den Predigten. Bei der Benutzung dieser Quellen ist neben Anderem auch das zu berücksichtigen, dass die Väter häufig διαλεκτικῶς geschrieben haben und dass die officielle Litteratur (Synodallitteratur) in steigendem Maße von Fälschungen wimmelt und von bewusster Unwahrheit und Ungerechtigkeit durchtränkt ist.

Drittes Capitel.

Die Erkenntnissquellen und Autoritäten oder die Schrift, die Tradition und die Kirche.

S. die Einleitungen in d. A. u. N. T. Jacobi, Die k. L. v. d. Tradition u. h. Schrift. 1. Abth. 1847. Holtzmann, Kanon u. Tradition, 1859. Söder, Der Begriff d. Katholicität d. K., 1881. Seeberg, Studien z. Gesch. d. Begriffs d. K., 1885. Reuter, Augustin. Studien, 1888.

Der Umfang und die Geltung der katholischen Autoritäten war bereits am Anfang des 4. Jahrh. wesentlich festgestellt, wenn auch nicht ihr gegenseitiges Verhältniss und die Art ihrer Ausbeutung. Dem großen Gegensatz zwischen der freieren Theologie und dem puren Traditionalismus lag auch eine verschiedene Fassung der Autoritäten zu Grunde; aber zu einer Auseinandersetzung ist es nie gekommen. Wandelungen haben in der Zeit zwischen Eusebius und Joh. Damascenus stattgefunden, dem gesteigerten Traditionalismus folgend; aber Niemand hat eine Inventarisirung unternommen — ein Beweis, dass beachtenswerthe Gegner der Methode, den jeweiligen Zustand in der Kirche für den traditionellen (apostolischen) auszugeben, gefehlt haben (nur die Secten protestirten und reagirten).

1. Die heilige Schrift hatte eine einzigartige Autorität. Sich auf sie allein zu stellen, war im Grunde nicht unkatholisch; den Schriftbeweis durfte man stets verlangen. Aber ein ganz sicheres Einverständniss war nicht einmal über den Umfang der h. Schrift vorhanden (s. die antiochenische Schule mit ihrer Kritik am Kanon). Was das A. T. betrifft, so galt in der Theorie lange Zeit nur der hebräische Kanon im Orient als maßgebend, aber in praxi galten doch die zugesetzten Schriften der LXX, welche man mit abschrieb. Erst im 17. Jahrh. ist durch römischen Einfluss eine Gleichstellung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften im Orient erfolgt, jedoch nicht in Form einer officiellen Erklärung. Im Occident siegte die unkritische Ansicht des Augustin über die kritische des Hieronymus (Synoden zu Hippo 393 und Karthago 397), die nur leise noch nachwirkte. Zu dem alexandrinischen Kanon traten übrigens hier auch Apokalypsen wie Hermas und Esra. — Das N. T. anlangend, so hat Eusebius einem höchst unsicheren Zustand ein freilich nur relatives Ende bereitet. Bei den drei Kategorien, die er annahm, konnte man sich auch nicht beruhigen, und alte provincialkirchliche Bestimmungen wirkten besonders im Osten nach. Doch herrschte seit der Mitte des 4. Jahrh. — von den syrischen Kirchen abgesehen — im Orient ein wesentliches Einverständniss über das N. T. Nur die

Joh. Apokalypse blieb noch lange ausgeschlossen; kleine Schwankungen fehlten nicht. Wie das Abendland zum Jakob.-, 2. Petr.-, 3. Joh.-Brief gekommen ist, ist ganz dunkel. Den Hebräerbrief hat es durch die berühmten Mittelsmänner im 4. Jahrh. erhalten. Augustins Ansicht über den Umfang des N. T. ist für das ganze Abendland maßgebend gewesen (s. auch das sog. Decret. Gelasii). Indessen ist auch hier ein jeden Zweifel ausschließendes kirchliches Urtheil vor dem Tridentinum nicht erfolgt.

Alle Prädicate der h. Schriften verschwanden hinter dem ihrer Göttlichkeit (Werke des h. Geistes); Inspiration im höchsten Sinne wurde jetzt auf sie beschränkt. Aus der Inspiration ergab sich die Forderung der pneumatischen (allegorischen) Exegese, sowie die der Conformirung des Inhalts der Texte sowohl unter sich als mit der Dogmatik. Allein der Buchstabe sollte doch auch heilig sein und das Heiligste enthalten (gegen Origenes): mirakelsüchtige Laien und Kritiker (Antiochener) traten für den Buchstaben ein und für die Geschichte. Eine sichere Methode fehlte: die pneumatische Exegese der Alexandriner, die historisch-kritische, den Typus suchende der Antiochener, die buchstäbelnde realistische barbarischer Mönche und handfester Theologen (Epiphanius) standen sich gegenüber. Sehr allmählich bildete sich in Bezug auf die wichtigsten Schriftstellen und -anschauungen im Orient ein Compromiss heraus: die origenistische und noch mehr die antiochenische Exegese wurden zurückgedrängt, aber nicht überwunden, die buchstäbelnd-realistische, durch mystische Einfälle schmackhaft gemacht, drängte sich vor (s. Joh. Damascenus und dessen Auslegung von Gen. 1—3). Das Abendland hat die pneumatisch-wissenschaftliche Methode der Kappadocier durch Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Rufin kennen gelernt. Vorher und nachher herrschte Systemlosigkeit; Achtung vor dem Buchstaben ging neben allegorischen Einfällen und chiliastischen Interessen einher. Hieronymus war zu feige, um seinen Zeitgenossen die bessern Erkenntnisse zu lehren, und Augustin hat zwar von den Griechen gelernt, aber sich nicht über sie überhoben, ja sie nicht einmal erreicht. Er hat die Schrifttheologie mit ihrem schwankenden drei- und vierfachen Sinn in dem Abendland eingebürgert, vor Allem aber den strengen Biblicismus, obgleich er selbst wusste, dass die religiöse Wahrheit eine Bestimmtheit der Gesinnung ist, zu welcher die Schrift nur führen kann, und dass es eine christliche Freiheit giebt, die auch frei von der Schrift ist (de doctrina christiana). Namentlich durch Junilius hat die mehr methodische antiochenische Exegese auf das Abendland eingewirkt, ohne der Methodenlosigkeit und den tendenziösen

Ausflüchten der Exegeten abhelfen zu können. Factisch hat die Schrift im Leben der Kirche im Abendland doch eine andere Stellung erhalten als im Morgenland (früher war es dort anders; s. z. B. Cyrill v. Jerus.); sie steht mehr im Vordergrund. Das ist vor Allem aus dem Einfluss Augustins und aus der Thatsache zu erklären, dass die Kirchendogmatik im Abendland nie so vordringlich gewesen ist wie im Morgenland. Wie der Umfang der Schrift nie sicher festgestellt worden ist, so auch nicht ihre Eigenschaften. Das Prädicat der Irrthumslosigkeit musste sich doch leise Einschränkungen gefallen lassen, und zu einer klaren Vorstellung von der Sufficienz der Schrift gelangte man vollends nicht. Über das Verhältniss der beiden Testamente blieben dieselben Unklarheiten wie früher (das A. T. ein christliches Buch wie das N. T. — das A. T. durchweg Urkunde der Weissagung — das A. T. als das Buch, welches die Glaubenswahrheit in gewissen Schranken und unter bestimmten Belastungen enthält und pädagogisch zu Christus geführt hat und führt).

2. Die Tradition. Der Schrift gelang es nicht — am wenigsten im Morgenland —, sich von den Bedingungen zu befreien, aus denen sie hervorgegangen ist, und völlig selbständige Autorität zu werden. Die Kirche, ihre Lehren und Einrichtungen, war an und für sich Erkenntnissquelle und verbürgende Autorität der Wahrheit. Alles in ihr ist im Grunde apostolisch, weil sie die apostolische Schöpfung ist. Hieraus ergiebt sich, warum eine Inventarisirung der Tradition nicht erfolgen konnte. Sie blieb de facto immer elastisch: was die apostolische Kirche nothwendig hat, ist apostolisch, also alt. Allein zunächst verzichtete man noch nicht auf Unterscheidungen und Beweise.

Tradition war vor allem der Glaube der Kirche. Die Symbole galten als apostolisch; doch hat nur die römische Kirche ihr Symbol für apostolisch im strengsten Sinn (Abfassung durch die Apostel) ausgegeben. Aber der Inhalt des Nicänums und Chalcedonense galt als apostolisch, ja als die apostolische Hinterlassenschaft κατεξοχην und als die Quintessenz der h. Schrift. Doch blieb das Verhältniss von Schrift und Symbol amphibolisch. Im Morgenland wurde das sog. Constantinopolitanum das Hauptsymbol; im Abendland blieb das nach jenem zu erklärende apostolische Symbol an der Spitze.

Aber auch die Ordnungen der Verfassung und des Cultus stellte man unter den Schutz der apostolischen Tradition, indem man zum Beweise auf ihre allgemeine Verbreitung und auch auf Apostellegenden verwies. Daneben begann man im 4. Jahrh. — nicht ohne Einfluss von Clemens und Origenes her — den Begriff einer apostolischen παράδοσις ἄγραφος einzuführen, in deren gänzlich unbestimmten Inhalt man sogar auch

dogmatische Lehren — jedoch höchst selten die trinitarischen und christologischen Stichworte — einschloss, deren Verständniss nicht Jedermanns Sache sei (so besonders die Kappadocier). Allein dieser gnostische Traditionsbegriff (Geheimtradition), obgleich er sich mehr und mehr einbürgerte, wurde doch als gefährlich empfunden; man machte nur in der höchsten Noth in dogmatischen Fragen von ihm Gebrauch (z. B. bei der Lehre vom h. Geist) und bezog ihn sonst auf die Mysterien und ihre rituelle Ausführung.

Da es feststand, dass der Kirche selbst vermöge ihrer Verbindung mit dem h. Geist die entscheidende Autorität eingestiftet sei (Augustin: »Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas«), so mussten sich die Fragen erheben: 1) durch wen und wann spricht die Kirche, 2) wie sind die Neuerungen in der Kirche, speciell auf dem Gebiete der Lehre, zu deuten, wenn doch die Autorität der Kirche ganz und gar in ihrer Apostolicität d. h. in ihrer Stabilität wurzelt? Beide Fragen sind aber nie scharf gestellt und daher auch nur höchst schwankend beantwortet worden. Feststand, dass die Repräsentation der Kirche in dem Episkopat liege (s. Euseb., h. e.), wenn auch die strenge cyprianische Theorie längst nicht Allgemeingut geworden war und die Vorstellung nie auftauchte, der einzelne Bischof sei unfehlbar. Aber schon den Provincialsynoden legte man eine gewisse Inspiration bei. Konstantin hat zuerst eine ökumenische Synode berufen und ihre Entscheidung für irrthumslos erklärt. Langsam bürgerte sich der Gedanke der unfehlbaren Autorität des nicänischen Concils im 4. Jahrh. ein und wurde später auf die folgenden Concilien übertragen, so jedoch, dass eine Synode (die 3.) erst nachträglich zu einer ökumenischen gestempelt worden ist und der Unterschied zwischen ihnen und den Provincialsynoden noch lange fließend blieb (war die Synode von Arles eine ökumenische?). Durch Justinian wurden die vier Concilien auf eine unerreichbare Höhe gestellt, und nach dem 7. Concil stellte sich im Orient der Satz fest, dass die Erkenntnissquellen der christlichen Wahrheit die Schrift und die Bestimmungen der 7 ökumenischen Synoden seien. Bis heute nimmt man dort häufig die Miene an, als besitze und brauche die Kirche keine anderen.

Allein diese scheinbar einfache und folgerichtige Entwickelung löste keineswegs alle Schwierigkeiten, weil Concilien nicht immer zur Hand waren und doch auch andere Autoritäten noch berücksichtigt werden mussten. Wie hat man sich zu verhalten, wenn die Kirche noch nicht gesprochen hat? Kommt den Besitzern der großen apostolischen Bischofsstühle oder den Bischöfen der Hauptstädte nicht eine besondere

Autorität zu? Ad 1) Die Kirche spricht auch durch einstimmige, alte Zeugnisse. Die Instanz der »Väter« ist wichtig, ja entscheidend. Was Allgemeinheit und Alterthum für sich hat, ist wahr. Dabei wurde der Begriff des »Alterthums« immer elastischer. Ursprünglich waren die »Alten« die Apostelschüler, dann rechnete man auch die 3. und 4. Generation zu den Alten; dann waren Origenes und seine Schüler die »alten« Exegeten; schließlich galt die ganze vorkonstantinische Epoche als klassisches Alterthum. Da man aber doch wenig aus dieser Epoche brauchen konnte, so berief man sich auf Athanasius und die Väter des 4. Jahrh. als auf die »Alten« und zugleich auf zahlreiche Fälschungen unter dem Namen der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts. Auf den Concilien zählte man immer mehr bloß die Stimmen der »Alten« und legte weitschichtige Chrestomathien an, um die neuen Formeln und Stichworte zu belegen. So entschied man mehr und mehr nach Autoritäten, die man sich freilich häufig erst schuf. Das Concil war mithin nur unfehlbar, weil und sofern es nichts anderes lehrte als die »Väter«. Die Unfehlbarkeit ist also im Grunde keine directe. Ad 2) An das besondere Ansehen der Apostelstühle — auch der orientalischen — hat sich noch Augustin bei der Frage nach dem Umfang der h. Schrift erinnert. Im Orient aber ging dieses Ansehen in dem der Stühle der Hauptstädte unter, und desshalb rückte Konstantinopel in den Vordergrund, stark befehdet vom römischen Bischof. Dieser allein vermochte sein altes Ansehen im Abendland nicht nur zu bewahren, sondern zu erhöhen (einziger Apostelstuhl im Abendland, Petrus und Paulus, Untergang des weströmischen Reichs, der Stuhl wird das Centrum für die Reste des Römerthums im Abendland) und dasselbe auch — Dank den günstigen Umständen der politischen und kirchlichen Geschichte — im Morgenland, freilich unter großen Schwankungen, zu befestigen. An dem römischen Bischof haftete stets ein einzigartiges Ansehen, ohne dass es näher definirt werden konnte. Es hat im Orient erst aufgehört, als Orient und Occident überhaupt nichts Gemeinsames mehr besaßen. Bevor es aber erlosch, hatte der römische Bischof im Bunde mit dem oströmischen Kaiser es erreicht, dass im Morgenland die Ansätze zu einer Primatsstellung irgend eines Bischofs (besonders des alexandrinischen) unterdrückt wurden, zu welcher Unterdrückung die christologischen Streitigkeiten beitrugen. Die großen Patriarchenstühle im Orient, durch die Schismen geschwächt, z. Th. um ihre reelle Bedeutung gebracht, standen nun in thesi einander gleich. Ihre Inhaber stellen in ihrem Zusammenwirken auch eine Art von dogmatischer Autorität dar, die aber weder an sich noch in ihrem Verhältniss zu den ökumenischen Synoden definirt ist. Sie bilden eben nur ein Stück Alterthum.

Es ergiebt sich aus dem Erörterten, dass den Concilien die Fähigkeit, neue Offenbarungen der Kirche zu übermitteln, nicht zukommt, vielmehr sind sie sie lediglich durch die Bewahrung des apostolischen Erbes legitimirt. Desshalb hat die Durchsetzung neuer Formeln (des ὁμοούσιος, der wesenseinen Trinität, der zwei Naturen, u. s. w.) so große Schwierigkeiten gemacht. Als endlich die nicänische Lehre sich durchsetzte, geschah es, weil das Nicänum selbst ein Stück Alterthum geworden war, und alle späteren neuen Formulirungen suchte man, übel genug, aus dem Nicänum abzuleiten, indem man, wie schon einst Irenäus gethan, zugleich mit dem Text auch eine bestimmte Explication desselben als vorgeschrieben ausgab. Selbst die Fähigkeit der Concilien, die Lehren authentisch zu expliciren, ist im Orient nicht rund ausgesprochen worden; daher ist auch dort den älteren Vätern die Entschuldigung nur selten gespendet worden, zu ihrer Zeit sei das Dogma noch nicht explicirt und scharf formulirt gewesen. Dagegen hat ein Abendländer (Vincentius v. Lerinum) in seinem Commonitorium, nachdem er die Kriterien der wahren Tradition (was überall, immer und von Allen geglaubt sei) geltend gemacht und vor den Häresien sonst orthodoxer Väter gewarnt, einen »organischen« Fortschritt der Lehre zugestanden (vom Unbestimmteren zum Besimmteren) und die Concilien als Träger dieses Fortschritts bezeichnet (»excitata haereticorum novitatibus«). Augustin hat ausdrücklich gelehrt, dass, solange unzweideutige Entscheidungen in einer Frage noch nicht gegeben seien, das Band der Einheit unter den dissentirenden Bischöfen aufrecht zu erhalten sei. Nach dieser Regel hat der römische Bischof stets gehandelt, sich selbst aber die Entscheidungen und den Zeitpunkt für dieselben vorbehalten.

Der Begriff der Tradition ist also ganz unklar. Das hierarchische Element spielt in ihm der Theorie nach nicht die erste Rolle. Die apostolische Succession hat selbst im Abendland für den Traditionsbeweis in thesi keine so große Bedeutung gehabt. Seit der Zeit der Concilien erschöpft sich auf diesen das Ansehen der Bischöfe als Träger der Tradition. Doch ist das vielleicht schon zuviel gesagt. Alles war eben unklar.[*] Sofern sich aber die griechische Kirche seit Joh. Damascenus nicht verändert hat, hat der Grieche in der Gegenwart ein ganz bestimmtes Bewusstsein von dem Fundament der Religion. Es ist neben der h. Schrift die Kirche selbst, aber nicht als lebendige Macht, sondern in ihren unverrückbaren, tausendjährigen Lehren und Ordnungen. Nach der Tradition ist auch die Schrift zu erklären. Die Tradition ist aber im Grunde noch immer eine doppelte — die öffentliche der Concilien und Väter, und die geheime, welche die Mysterien, ihr Ritual und die Erklärung desselben, bestätigt.

3. Die Kirche. Als Verbürgerin der Glaubenswahrheit und Verwalterin der Mysterien kam die Kirche vor Allem in Betracht. Man reflectirte ferner über sie, wenn man an das A. T. und die falsche Judenkirche, an die Häresie und die Organisation der Christenheit, sowie an die Anmaßungen des römischen Bischofs dachte (Christus ist allein das Haupt der Kirche). Weiter stellte man im katechetischen Unterricht die Kirche als die Gemeinschaft des wahren Glaubens und der Tugend dar, außerhalb welcher es nicht leicht einen weisen und frommen Mann geben könne, und wiederholte die biblischen Aussagen über sie, dass sie die eine und heilige, vom h. Geist geleitete sei, die katholische im Gegensatz zu den zahlreichen gottlosen Vereinigungen der Häretiker. Selbstverständlich identificirte man dabei die empirische Kirche mit der Kirche des Glaubens und der Tugend, ohne sich doch auf nähere Erwägungen über corpus verum et permixtum einzulassen und ohne die Consequenzen sämmtlich zu ziehen, welche jene Identificirung verlangte. Trotz alledem war die Kirche im Grunde kein dogmatischer Begriff, der in das Gefüge der Heilslehren selbst gehörte, oder sie wurde es nur, wenn man an sie als die Mysterienanstalt dachte, von der sich übrigens der Mönch emancipiren durfte. Durch die Verengung, in welcher die Griechen die Aufgaben der Kirche anschauten, und durch die natürliche Theologie ist die Nichtbeachtung zu erklären. Die Kirche ist das Menschengeschlecht als die Summe aller der Einzelnen, welche das Heil annehmen. Die Heilslehre erschöpft sich in den Begriffen, Gott, die Menschheit, Christus, die Mysterien, die Einzelnen. Die Betrachtung der Kirche als der Mutter der Gläubigen, als einer göttlichen Schöpfung, als des Leibes Christi wurde dogmatisch nicht ausgebeutet. Auch die mystische Erlösungslehre und die Lehre von der Eucharistie hat der Kirche nicht zu einem Platz in der Dogmatik verholfen (sie fehlt z. B. bei Joh. Damascenus). Ihre Organisation, so wesentlich sie ist, ist nicht über die Stufe der Bischöfe ausgebildet worden und wurde selten dogmatisch behandelt. Die Kirche ist nicht die Hinterlassenschaf der Apostel, sondern Christi; daher tritt ihre Bedeutung als Cultusanstalt in den Vordergrund.

Das Alles gilt von der morgenländischen Kirche. Im Abendland wurde durch den donatistischen Streit der Grund zu neuen und reichen Auffassungen von der Kirche gelegt. Diese selbst aber war am Ende der alten Zeit in drei große Theile gespalten, das Abendland, die byzantinische Kirche, der semitische Orient, der selbst vielfach zerklüftet war. Jeder Theil hielt sich für die eine, katholische Kirche und rühmte seine besonderen Palladien.

A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

Die natürliche Theologie ist bei allen Vätern wesentlich dieselbe; aber sie zeigt Nuancen, je nachdem der Platonismus oder Aristotelismus vorwaltet, und nach dem Maße, in welchem der Bibelbuchstabe eingewirkt hat.

Viertes Capitel.

Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils.

Die Grundzüge der Gotteslehre, wie sie die Apologeten und die antignostischen Väter festgestellt, blieben stabil, wurden namentlich gegen den Manichäismus ausgeführt und durch die Ausbildung der Trinitätslehre kaum berührt, da der Vater als ῥίζα τῆς θεότητος hier allein in Betracht kam. Doch drängten sich mit dem wachsenden Biblicismus und der mönchischen Barbarei anthropomorphische Vorstellungen immer mehr in die Theologie ein. — In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes stritten sich Aristoteliker (Eunomius, Diodor v. Tarsus; besonders seit dem Anfang des 6. Jahrh.) und Platoniker, während man im Grunde doch einig war. Dass man Gott nur aus der Offenbarung, genauer durch Christus, erkennen könne, sagte man wohl, gab aber diesem Satze in der Regel keine weitere Folge, sondern stieg von der Welt zu Gott auf, die alten Beweise fortführend und durch den ontologischen Beweis ergänzend (Augustin). Neuplatonische Theologen nahmen ein unmittelbares, intuitives Gott-Innewerden auf der höchsten Stufe an, haben aber doch gerade die scholastische Form der Gotteserkenntniss ausgebildet (der Areopagite: Negation, Eminenz, Causalität).

Die höchste Aussage über das Wesen Gottes war noch immer, dass er Nicht-Welt sei, die pneumatische, unsterbliche, apathische Substanz (das ὄν), der allein das Sein zukommt (Aristoteliker dachten an Ursache und Zwecksetzung, ohne das platonische Schema durchgreifend zu corrigiren). Seine Güte ist die Vollkommenheit, Neidlosigkeit und der Schöpfungswille (Ansätze zu einer besseren Auffassung bei Augustin: Gott als die Liebe, die den Menschen von der Eigensucht befreit). Demgemäß wurden die Eigenschaften Gottes behandelt, nämlich als Ausdruck der Causalität und Macht, wobei vom Heilszweck abgesehen wurde (Origenes' Auffassung wurde temperirt resp. corrigirt). Neben der naturalistischen Auffassung von Gott als dem Ὄν steht die moralistische von Gott

als dem Vergelter und Richter; auch auf sie hatte der Erlösungsgedanke kaum merkbaren Einfluss (weniger als bei Origenes), da »Lohn« und Strafe gleichwerthig behandelt wurden. Doch hat Augustin den Unwerth einer Gotteslehre erkannt, welche Gott für den Menschen nur an den Anfang und an das Ende stellt und den Menschen Gott gegenüber verselbständigt, statt Gott als die Kraft des Guten und die Quelle des persönlichen seligen Lebens zu erkennen.

Die Kosmologie der Väter lässt sich also zusammenfassen: Gott selbst, der die Weltidee von Ewigkeit in sich getragen hat, hat durch den Logos, der alle Ideen umfasst, in freier Selbstbestimmung diese Welt, welche einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird, nach dem Vorbild einer von ihm hervorgebrachten oberen Welt in sechs Tagen aus dem Nichts geschaffen und ihr in dem Menschen eine Spitze gegeben — um seine Güte zu beweisen und Creaturen an seiner Seligkeit theilnehmen zu lassen. In dieser These wurden die Häresieen des Origenes abgelehnt (namentlich auch sein Pessimismus). Doch gelang es nicht, überall den Wortlaut von Gen. 1—3 zu rechtfertigen, und in der Vorstellung von einer oberen Welt (κόσμος νοερός), deren geringes Abbild die irdische sei, blieb ein bedeutungsvolles Stück der neuplatonisch-origenistischen Lehre conservirt, welches dann von den platonisirenden Mystikern seit dem Areopagiten reichlich angebaut worden ist. Aber die pantheistischen Häresieen wurden kaum mehr empfunden, wenn nur irgendwie der Wortlaut von Gen. 1—3 conservirt schien. Die Theodice — des Manichäismus und Fatalismus wegen noch immer nöthig — suchte durch empirische Erwägungen sich zu halten, zeigt aber, da auch sie natürliche Theologie sein sollte, in einer oft befremdenden Casuistik und in Unsicherheiten die antike Wurzel. Man verwies auf die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit der creatürlichen Freiheit, die das Böse und das Übel zur Folge haben müsse, auf die Unschädlichkeit des Übels für die Seele, auf die Unwirklichkeit des Bösen und auf die Zweckmäßigkeit der Übel als Läuterungsmittel.

In Bezug auf die himmlischen Geister stellten sich folgende Punkte fest: dass sie von Gott geschaffen seien, dass sie frei seien und der stofflichen Leiblichkeit entbehrten, dass sie eine Krisis durchgemacht, in der ein Theil gefallen sei, dass Gott die guten als Werkzeuge seiner Weltregierung brauche, dass die Wirklichkeit des Bösen in der Welt auf die bösen Geister zurückzuführen sei, die Gott gewähren lasse, die incorrigibel seien, deren fast schrankenlose Macht über die Welt nur das Kreuz brechen könne und die der Verdammniss entgegen gehen (gegen Origenes). Immer stärker warf sich aber seit dem 4. Jahrh. der

polytheistische Trieb auf Engel und Dämonen, und schon um 400 lebte die Frömmigkeit der Mönche und Laien mehr bei ihnen als bei Gott. Während die Synode von Laodicea um 360 den Engelcult für Abgötterei erklärt hat, bürgerte sich doch die Verehrung der Engel immer mehr ein (Schutzengel, Glaube an ihre Intercession) und wurde auf dem 7. Concil 787 kirchlich fixirt (προσκύνησις). Viel trug dazu bei, dass die »wissenschaftliche« Theologie in der Form der neuplatonischen Mystik seit ca. 500 dem Ansehen der Engel dadurch Vorschub leistete, dass sie dieselben in ihr System als wichtigste Factoren aufnahm (doch s. schon die alexandrinischen Theologen): die Engel in abgestuften Ordnungen sind einerseits die Entfaltung des Himmlischen, andererseits die Vermittler desselben an die Menschen. Der irdischen Hierarchie mit ihren Abstufungen, Competenzen und Weihen entspricht eine himmlische, abgestufte Hierarchie mit himmlischen Opfern, Intercessionen usw.; im Cultus schließen sich beide zusammen (s. den Areopagiten und seine Erklärer). So entstand — freilich lange vorbereitet — eine neue kirchliche Theosophie, die einfach heidnisch und letztlich ein verschämter Ausdruck war für die Escamotirung des Schöpfungs- und Erlösungsgedankens und für die Zurückführung des phantastischen Pantheismus, den die Barocktheosophie der untergehenden Antike gebildet hatte: Alles, was ist, strömt in vielfachen Ausstrahlungen aus Gott aus und muss, weil es entfernt und isolirt ist, geläutert und zu Gott zurückgeführt werden. Dies geschieht in nothwendigen Processen, die so geschildert werden, dass allen Bedürfnissen, auch den barbarischsten, Rechnung getragen wird und alle Autoritäten und Formeln respectirt werden. Aber der lebendige Gott, außer welchem die Seele nichts besitzt, drohte dabei zu verschwinden.

Fünftes Capitel.

Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subject des Heilsempfangs.

Als gemeinsame Überzeugung der orthodoxen Väter lässt sich etwa Folgendes feststellen: der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch ist ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen. Er ist mit Vernunft begabt worden, um sich für das Gute zu entscheiden und unsterbliches Leben zu genießen. Diese Bestimmung hat er, indem er sich der Sünde, verführt aber freiwillig, hingegeben hat und noch immer hingiebt, verfehlt, ohne jedoch die Möglichkeit und Kraft eines tugendhaften Lebens und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit eingebüßt zu haben.

Durch die christliche Offenbarung, die der verdunkelten Vernunft durch volle Gotteserkenntniss zu Hülfe kommt, ist jene Möglichkeit gekräftigt und die Unsterblichkeit wiederhergestellt und angeboten worden. Über Gut und Böse entscheidet also die Erkenntniss. Der Wille ist, genau genommen, nichts Moralisches. — Im Einzelnen gab es sehr verschiedene Ansichten: 1) was war ursprünglich Besitz des Menschen und was Bestimmung? 2) wie weit reicht die Natur und wo fängt die Gnadengabe an? 3) wie weit reichen die Folgen der Sünde? 4) constituirt die leere Freiheit das Wesen des Menschen oder entspricht es seiner Natur, gut zu sein? 5) in welche Bestandtheile zerfällt das menschliche Wesen? 6) worin besteht das göttliche Ebenbild? u. s. w. Die verschiedenen Antworten sind sämmtlich Compromisse 1) zwischen der religionswissenschaftlichen Theorie (Lehre des Origenes) und Gen. 1—3, 2) zwischen der moralistischen Betrachtung und der Rücksicht auf die Erlösung durch Christus, 3) zwischen dem Dualismus und der Betrachtung des Leibes als eines nothwendigen und guten Organs.

1. Die Idee der angeborenen Freiheit ist die Centralidee; in ihr ist die Vernunft mitgesetzt. Sie constituirt das göttliche Ebenbild, welches somit Selbständigkeit gegenüber Gott bedeutet. Ob zur Natur des Menschen nur das creatürlich-Sinnliche oder auch die Vernunftbegabung oder gar die Unsterblichkeit gehört, blieb controvers. Doch war die Controverse ziemlich gleichgiltig, da die herrliche Natur des Menschen doch stets als Gnadengabe und die Gnadengabe bei den Meisten als Natur galt. Das Wesen des Menschen wurde als trichotomisch, von Anderen als dichotomisch vorgestellt. Die griechisch-origenistische Auffassung von dem Leibe als Kerker wurde schliesslich officiell abgelehnt — der Mensch ist vielmehr eben als geistleiblicher ein Mikrokosmos, und der Leib ist auch etwas Gottgewolltes —, allein sie hat nie aufgehört, nachzuwirken, weil die positive Sittlichkeit stets hinter der negativen (der Askese) zurückstehen musste, resp. in der Auffassung von den opera supererogatoria eine asketische Spitze erhielt. Die späteren neuplatonischen Mysteriosophen haben zwar die Idee von der Verklärung des Leibes zu verwerthen verstanden, aber in Wahrheit wurde von ihnen das Leibliche doch als ein zu Absorbirendes gedacht, wenn auch an dem Wortlaut der Formel »Auferstehung des Fleisches« nicht mehr gerüttelt werden durfte.

Was die Entstehung der einzelnen Seelen betrifft (die Seele ist kein Theil Gottes; allein im Grunde fassten sie doch viele Theosophen so auf), so wurde die präexistentianische Ansicht des Origenes 553 ausdrücklich verdammt; aber die traducianische konnte sich doch

nicht durchsetzen; vielmehr wurde die creatianische (fortgehende Schöpfung der einzelnen Seelen) herrschend.

Das Ebenbild Gottes anlangend, so bewegte man sich in der Antinomie, dass Gutheit und Reinheit nur Product der menschlichen Freiheit sein könne, dass aber das anerschaffene Ebenbild doch nicht in der possibilitas utriusque, sondern in einer Bestimmtheit der Vernunft und Freiheit liegen müsse und theilweise verloren gegangen sei. Demgemäß waren auch die Auffassungen vom Urstand so amphibolisch wie bei Irenäus. Einerseits soll die begriffsmäßige Vollkommenheit des Menschen im Anfang realisirt gewesen und dann durch Christus wiederhergestellt worden sein; andererseits soll der Urstand ein Kindeszustand gewesen sein, aus welchem der Mensch sich erst zur Vollkommenheit zu entwickeln hatte, und den er daher im Grunde nie verlieren, sondern nur verbessern konnte (so besonders energisch die Antiochener). Noch die Kappadocier haben über den Urstand wesentlich ähnlich gelehrt wie Origenes; allein man wurde in der Folgezeit genöthigt, sich streng an die Genesis zu binden, und die speculativen Auffassungen wurden ebenso beschnitten, wie die rationalistischen der Antiochener. Die Zweifel über den Urstand hatten auch Unsicherheiten über die Auffassung der Askese zur Folge, die in der griechischen Kirche nie gelöst worden sind: die Einen sahen in der Askese den natürlichen und bestimmungsmäßigen Zustand des Menschen; die Anderen (namentlich die Antiochener) fassten sie als etwas überirdisches und übermenschliches.

2. Anerkannt wurde, dass das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge, d. h. von Adam her (ausdrückliche Ablehnung der Lehre des Origenes vom vorzeitlichen Fall im 6. Jahrh.), sich vom Guten abgewendet habe (Ursache: nicht eine anerschaffene sündige Potenz, nicht die Materie, nicht die Gottheit, nicht Vererbung der Sünde Adams — Adam ist für die Meisten der Typus, nicht der Stammvater der Sünder —, sondern Missbrauch der Freiheit auf Grund dämonischer Verführung, Überlieferung böser Sitten. Daneben ruhte allerdings bei den Meisten der Gedanke, nicht überwunden, im Hintergrund, dass der Reiz zur Abkehr von Gott aus der sinnlichen Natur und der creatürlichen Gebrechlichkeit des Menschen mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgehe, also aus der Zusammensetzung des Menschen und der Todeshaftigkeit — sei sie nun natürlich (die Antiochener) oder durch Verfehlung erworben oder ererbt — folge. Man findet daher bei denselben Vätern die widersprechenden Aussagen, dass das Gute dem Menschen natürlich sei, und dass ihm die Sünde natürlich sei). Die Genesis und Röm. 5

zwangen die Griechen immer mehr, dem Fall Adams wider ihre empirisch-rationalistische Theorie eine weltgeschichtliche Bedeutung zu geben. Aber die augustinische Lehre von der Erbsünde haben sie Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus erklärt. Da sie nun gehindert waren, die origenistische Lehre aufrecht zu erhalten, und die Bibel den consequenten Rationalismus der antiochenischen Theologen verbot, so blieben sie in lauter Unsicherheiten stecken. Die Meisten leiteten die allgemeine Sterblichkeit (Erbtod), die Verdunkelung der Erkenntniss (daher den Polytheismus) und eine gewisse Schwächung der Freiheit von Adams Fall ab, letztere zum fast völligen Verlust steigernd, wenn sie an das Werk Christi dachten, aber kaum erwähnend, wenn sie gegen die Manichäer schrieben. Aber da sie sich nie entschlossen, an die Stelle der moralischen Betrachtung der Sünde die religiöse zu setzen, da ihnen das Philosophumenon, das Böse sei das Nichtseiende, nie ganz aus dem Gedächtniss kam, da sie die Folgen der Sünde stets stärker empfanden als die Sünde selbst — zu welcher Betrachtung sie auch ihre Auffassung vom Werke Christi anleitete —, so haben sie der Schwere der Sünde, d. h. der Schuld niemals einen vollen Ausdruck zu geben vermocht: die Sünde ist böse Einzelthat, ist Zufall und wiederum Verhängniss, ist Folge der Todeshaftigkeit; aber sie ist nicht die furchtbare Macht, welche die Gemeinschaft mit Gott aufhebt.

Der Einfluss der in der Lehre von Gott und vom Menschen hervortretenden natürlichen Theologie (des Rationalismus und der ihm stammverwandten Mystik) auf die eigentliche Dogmatik war fundamental: 1) der Mensch wird durch die Erlösung zu der Bestimmung geführt, die er auch kraft seiner Freiheit erreichen kann (Gefahr, die Erlösung lediglich als Unterstützungsmittel zu fassen), 2) der Mensch, als Ebenbild Gottes ein auch Gott gegenüber selbständiges Wesen, kann zu diesem keine anderen Beziehungen haben als zu dem Schöpfer und Richter; nicht Gott selbst ist sein Leben, sondern das Gesetz Gottes ist seine Richtschnur (Gefahr, das Evangelium und das Heil als Wissen und als Gesetz zu fassen, die Strafe als das höchste Unglück und die Reue als die Ursache der Vergebung), 3) auch die Lehren von Gott dem Erlöser müssen nach dem rationalistischen Schema behandelt werden (Vernünftigkeit der Trinitätslehre, der Lehre von der Fleischesauferstehung u. s. w.), 4) im letzten Grunde kann der Mensch aus der Geschichte nichts empfangen; in die Geschichte gehört aber auch der λόγος ἔνσαρκος; also wurde die Anschauung nicht ganz verdrängt, dass es einen Standpunkt giebt, für welchen der geschichtliche Christus, da er nur unterstützender Lehrer ist,

nichts bedeutet: der Mensch, der durch Gnosis und Askese zum sittlichen Heros geworden ist, steht frei neben Gott; er liebt Gott und Gott liebt ihn; in ihm wird ein Christus geboren. Gerade die lebendigste Frömmigkeit der griechischen Väter und der energischste Versuch, sich in der Religion heimisch zu machen, sind am wenigsten davor sicher gewesen, den geschichtlichen Christus zu verlieren. Aber es war doch nur eine Gefahr, die drohte. Die Gottheit ist herabgestiegen, Gott ist in dem geschichtlichen Jesus Mensch geworden: der Glaube an diese ungeheuere Thatsache — »das Neueste alles Neuen, ja das allein Neue unter der Sonne« (Damasc.) — sowie das Räthsel und der Schrecken des Todes begrenzten allen Rationalismus: der Mensch muss erlöst werden und ist erlöst.

B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Sechstes Capitel.

Die Lehre von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Die Menschwerdung Gottes allein balancirte das ganze System der natürlichen Theologie. Weil man an ihre Wirklichkeit glaubte, behauptete man auch ihre Nothwendigkeit. Man bezog sie auf den Tod, die Dämonenherrschaft, die Sünde und den Irrthum, und man hat in diesem Zusammenhang nicht selten Aufstellungen über die Heillosigkeit des Menschen getroffen, die an Augustin erinnern. Allein wenn man eine straffe Theorie gab, hielt nur der Gesichtspunkt der Aufhebung der Vergänglichkeit und des Todes Stich; denn die Freiheitslehre schloss eine Sündentilgung aus und legte andrerseits die Auffassung nahe, dass herzliche Reue vor Gott von Sünden befreie (so z.B. Athanasius, de incarn. 7). Athanasius hat nach Irenäus zuerst eine straffe Theorie der Menschwerdung gegeben (l. c.). Er begründet sie einerseits aus der Güte Gottes, resp. seiner Selbstbehauptung und Ehre, andererseits aus der Folge der Sünde, der Vergänglichkeit. Diese vermag nur der Logos zu beseitigen, der auch ursprünglich Alles aus dem Nichts geschaffen hat. Die Mittel anlangend, so recurrirt Athanasius auf alle biblischen Gedanken (Opfertod, Schuldtilgung u. s. w.); allein fest führt er lediglich den Gedanken aus, dass in dem Act der Menschwerdung selbst die Wendung vom Todesverhängniss zur ἀφθαρσία liege, sofern die physische Verbindung des Menschenwesens mit dem Göttlichen (das Wohnen Gottes im Fleische)

die Menschheit in die Sphäre der Seligkeit und der ἀφθαρσία erhebt. Die Folge der Menschwerdung ist also primär die Verwandelung ins Unvergängliche (Wiedererneuerung des göttlichen Ebenbildes), secundär aber auch die Wiederherstellung der Erkenntniss Gottes, sofern die irdische Erscheinung der Gottheit (in Christus) dem blödesten Auge die Gottheit erkennbar macht und damit den Polytheismus austilgt. Indem Athanasius diesen doppelten Erfolg behauptet, vermochte er auch den particularen Erfolg der Menschwerdung zu erklären: er kommt eben nur denen zugut, die Gott erkennen und nach dieser Erkenntniss ihr Leben einrichten. Die Vergottung des menschlichen Wesens (Antheil an Gott durch Sohnschaft) war dem Athanasius die Hauptsache, nicht aber die Erkenntniss. Desshalb lag ihm Alles an der genauen Bestimmung der Fragen, wie das Göttliche, welches Mensch geworden, beschaffen gewesen, und in welche Verbindung es mit der Menschheit getreten sei. Dagegen legten die Arianer und später die Antiochener auf die Erkenntniss das Hauptgewicht; sie beharrten beim rationalistischen Schema. Eben desshalb hatten sie überhaupt nicht ein entscheidendes Interesse an jenen beiden Fragen, und wenn sie es hatten, beantworteten sie dieselben in einem anderen Sinn. Man sieht, wie die großen dogmatischen Kämpfe hier ihre Wurzel haben: wesenhafter Antheil an Gott oder Erkenntniss Gottes, welche die Freiheit unterstützt — Christus die Gottheit oder die Weltvernunft und der göttliche Lehrer — Christus der untrennbare Gottmensch oder der inspirirte Mensch und das Doppelwesen. Athanasius hatte die höchste griechische Frömmigkeit für sich, seine Gegner die verständigeren Formeln und z. Th. den Bibelbuchstaben.

So klar wie Athanasius hat kein griechischer Vater mehr die Frage, warum Gott Mensch geworden, beantwortet. Am nächsten kommt ihm der Platoniker Gregor v. Nyssa (Große Katechese), wie überhaupt die ganze Lehrauffassung nur auf dem Boden des Platonismus möglich ist. Gregor hat die Ausführungen an einigen Punkten verstärkt, sich übrigens vielfach an Methodius angeschlossen. Er zeigt gegenüber Juden und Heiden, dass die Menschwerdung die beste Form der Erlösung gewesen ist; er fasst den ganzen Sündenzustand als Tod, giebt diesem Begriff also einen weiteren Spielraum (alle Abkehr von Gott zum nichtseienden Sinnlichen ist Tod); er hat die Vollendung der Menschwerdung erst in der Auferstehung Christi angeschaut (origenistischer Einschlag: die Erlösung hat die Loslösung vom Leibe zur Voraussetzung); er hat ausdrücklich gelehrt, dass Christus nicht ein einzelnes Menschenwesen angenommen habe, sondern als zweiter Adam die menschliche Natur, so dass nach dieser mystisch-platonischen Anschauung alles Menschliche mit der

Gottheit zusammengewachsen ist; er hat das Ganze streng als einen physisch-pharmakologischen Process gedacht: die Menschheit wird wie ein Teig vom Sauerteig der Gottheit durchdrungen (Gegengewicht ist die Forderung spontaner Gesetzeserfüllung); er hat die Sakramente in die engste Beziehung zur Menschwerdung gebracht. Er hat aber endlich dieser realistischen und allem Rationalismus scheinbar feindlichen Vorstellung eine pantheistische Wendung gegeben, die ihr das Eigenartige benimmt und mit einer rationalistischen Auffassung wohl verträglich ist: Christi Menschwerdung ist eine Action von kosmischer Bedeutung; sie erstreckt sich als Reconciliation und Restitution über die gesammte Welt von den höchsten Engeln ab bis herunter zu den tiefsten Tiefen. Damit löst sie sich, wie bei Origenes, in einen nothwendigen kosmischen Process auf; sie wird zu einem Specialfall der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen in der Schöpfung. Es ist im Kosmos die Entfremdung von Gott ebenso angelegt wie die Zurückführung zu ihm. Gregor hat diesen pantheistischen Gedanken, den er selbst freilich niemals rein und in Ablösung von dem Historischen gedacht hat, überleiten helfen in die Folgezeit. Die pantheistische Erlösungslehre tritt in der Folgezeit in doppelter Form auf (pantheistische Monophysiten, der Areopagite und seine Schüler u. s. w.): entweder erscheint das Werk des geschichtlichen Christus als Specialfall, resp. als Symbol der allgemeinen, reinigenden und heiligenden Wirksamkeit, die der Logos im Verein mit den abgestuften Ordnungen der übersinnlichen Creaturen und zugleich wiederum für sie, durch heilige Medien fortgesetzt vollzieht — oder es wird bei dem Gedanken der Menschwerdung sofort an die Vereinigung jeder einzelnen Seele mit dem Logos gedacht, bei der sich das wiederholt, was an Christus geschehen ist. Eine dritte Form ist noch die Ansicht, dass die Menschheit Christi eine himmlische gewesen sei, resp. dass der Logos die Menschheit stets in sich getragen habe. Selbst unverhüllter Pantheismus — die ganze Natur ist an sich wesenseins mit der Gottheit — hat nicht gefehlt.

Doch das Alles lagerte nur im Hintergrund; dagegen verbreitete sich der Gedanke, dass Christus den Allgemeinbegriff der Menschheit an sich genommen habe, im Morgen- und Abendland und verdrängte die Vorstellung von einer moralischen Einheit der Gottheit mit einem einzelnen Menschen, aus der sich freilich die Gewissheit unserer Vergottung nicht ableiten ließ. Die, welche jene moralische Einheit lehrten (Antiochener), fassten in der Regel zugleich die Erlösung nicht als Wiederherstellung, deren Nothwendigkeit sie eben nicht empfanden, sondern als Heraufführung einer neuen Katastase, als den Abschluss der göttlichen

Pädagogie. Dagegen haben die Theologen in Nachfolge des Athanasius und Gregor die Menschwerdung stets als nothwendige Restitution gefasst, sie also auf Sünde und Tod bezogen. Sie hielten demnach, soweit sie nicht vom Pantheismus verführt wurden, daran fest, dass die Menschwerdung eine geschichtliche That unergründlichen göttlichen Erbarmens sei, durch welche die Menschheit zu göttlichem Leben wiederhergestellt worden.

Anhang. Die Thatsachen der Geschichte Jesu hat man in das Erlösungswerk einzustellen versucht, was bei der Auferstehung wohl glückte, aber sonst im Grunde an keinem einzigen Punkte. Speciell der Kreuzestod blieb unverstanden, obgleich man die paulinischen Gesichtspunkte fortwährend wiederholte; denn mit der Menschwerdung war eigentlich Alles schon gegeben und der Tod konnte höchstens der Abschluss der Ensarkose sein (Fructificirung des Opfergedankens nach dem Schema der griechischen Mysterien ist übrigens seit Origenes nicht selten). Dennoch lässt sich nicht verkennen, dass man den Tod als ein seliges Geheimniss, vor dem man sich beugte, empfand, und es fragt sich doch, ob die dogmatische Zurückhaltung der Griechen hier minderwerthig ist gegenüber dem dreisten Rechnen und Markten der Abendländer. Diese haben schon seit Tertullian und Cyprian das Todesleiden als eine Leistung betrachtet, deren Werth man in juristischen Formeln zu bestimmen habe; sie haben den Tod als satisfactio und placatio dei angeschaut und das bei der Betrachtung der Bußleistungen gewonnene rechtliche Schema auf ihn angewendet (Aufhebung des Schuld- und Strafleidens durch das Sühnemittel resp. durch das Verdienst des Todes Christi, welches den zürnenden Gott besänftigt. Berechnung des Werthes des Todes Christi für Gott: Ambrosius, Augustin, die großen Päpste). Dabei sind sie seit Ambrosius folgerecht zu der Annahme vorgeschritten, dass die Sühne (das Verdienst) von Christus als Mensch geleistet sei, da die Menschheit die Schuldnerin ist und Leistungen überhaupt nur an dem Menschen geschätzt werden können, der freilich seinen Werth durch die Gottheit erhält. Damit entfernte sich das Abendland vom Morgenland: hier ist der Gott, welcher die Menschheit in die Einheit seines Wesens aufgenommen hat, durch diese seine Constitution der Erlöser; dort ist der Mensch, dessen Todesleistung göttlichen Werth hat, der Versöhner. Aber freilich eine straffe Theorie besaß auch das Abendland noch nicht. Acceptirte es doch auch die gnostisch-morgenländischen Vorstellungen, das Lösegeld sei dem Teufel gezahlt worden, der dabei betrogen worden sei.

Siebentes Capitel.

Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst.

Hauptquellen: Die Kirchenhistoriker des 4. und 5. Jahrh. und die Werke der Väter des 4. Jahrh. GWATKIN, Studies of Arianism, 1882. MÖHLER, Athanasius, 1827. ZAHN, Marcell, 1867. HAHN, Bibliothek d. Symbole. 2. Aufl.

Ist das Göttliche, welches auf Erden erschienen und die Menschen mit Gott wiedervereinigt hat, identisch mit dem höchsten Göttlichen, welches Himmel und Erden regiert, oder ist es ein Halbgöttliches? Das war die entscheidende Frage im arianischen Streit.

1. Vom Anfang des Streites bis zur Synode von Nicäa. Zu Antiochien 268 war die Logoslehre durchgesetzt, das ὁμοούσιος aber verworfen worden. Allein das Erbe Paul's von Samosata ging nicht unter. LUCIAN, der gelehrteste Exeget seiner Zeit, nahm es auf und gründete eine gesuchte, einflussreiche exegetisch-theologische Schule, die lange Zeit außerhalb der Kirche stand, dann ihren Frieden mit ihr schloss und der Mutterschooß des Arianismus geworden ist. Lucian ist vom Adoptianismus ausgegangen; der hohe Werth, den er auf die Entwickelung Christi (προκοπή) legte, beweist dies. Aber er hat sich dazu bequemt, den hypostatischen Logos einzuführen, jedoch als λόγος-κτίσμα, als geschaffenes, der Entwickelung fähiges und bedürftiges Wesen, welches von dem ewigen, unpersönlichen Logos Gottes scharf zu unterscheiden ist. Das Subject in Christus ist also ein himmlisches, präexistentes Wesen (nicht mehr der Mensch, wie bei Paul) — in diesem Zugeständniss schloss Lucian seinen Frieden mit dem Dogma und den Origenisten —, aber menschliche Eigenschaften wurden auf dasselbe übertragen, die Menschwerdung wurde zu bloßer Fleischesannahme und mit den Mitteln der aristotelischen Dialektik und der biblischen Exegese wurde nun ein Lehrbegriff entworfen, in welchem der unerzeugte Erzeuger (das »Ungewordene«) in scharfen Gegensatz zu allem Gewordenen, also auch zum Logos-Christus, gestellt wurde, die Theologie wurde zu einer »Technologie«, d. h. zu einer in Syllogismen bearbeiteten, auf den h. Codex gegründeten Lehre von dem Ungezeugten und dem Gezeugten, ohne durchschlagendes Interesse an dem Erlösungsgedanken, aber nicht ohne moralische Energie, verbreitet von engbefreundeten, auf ihre Dialektik und ihre exegetische Kunst eingebildeten Schülern.

Zu ihnen gehörte auch Arius, der in gereiftem Alter Diakon und Presbyter in Alexandrien wurde. Dort war zur Zeit eine Richtung im

Episkopat vertreten, welche gegen die μαθήματα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας misstrauisch war und den Gedanken der Verschiedenheit von Vater und Logos zurückstellte. Obgleich Arius längere Zeit gemeinsam mit seinem Bischof Alexander christologische Irrthümer bekämpft hatte, kam er doch um d. J. 318 mit ihm auseinander, und der Bischof sah sich um 320 genöthigt, auf einer alex. Synode den Arius nebst einigen anderen Klerikern seiner Christologie wegen zu verdammen und abzusetzen. Allein er hatte in ein Wespennest gestochen. Die Lucianisten, vor allem der einflussreiche Eusebius von Nikomedien, traten für Arius entschieden ein, und die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe war ihm sympathisch (auch Eusebius von Cäsarea). Briefe wurden von beiden Seiten geschrieben, um Succurs zu erhalten; auch Synoden fanden statt. Arius konnte unter Protest seine Thätigkeit in Alexandrien wieder aufnehmen. Als Konstantin 323 auch Herrscher des Orients geworden war, hatte der Streit alle Küstenprovinzen des Ostens ergriffen (Thalia des Arius; Spott der Juden und Heiden). Der Kaiser suchte zuerst durch ein vom Hofbischof Hosius von Cordova überbrachtes Schreiben beide Parteien zu versöhnen (der Streit sei müssiges, unziemliches Gezänk). Allein der Brief fruchtete nichts, und wahrscheinlich hat Hosius, der die tertullianisch-novatianische Trinitätslehre vertrat, sich schon damals mit Alexander verständigt. Durch ihn ist auch der Kaiser gewonnen und die nicänische Entscheidung vorbereitet worden. Auf seinen Rath hat Konstantin ein Concil nach Nicäa berufen.

Alexanders Lehre (s. seine beiden Briefe und die ep. Arii ad Euseb.) war der Sache nach wesentlich identisch mit der späteren des Athanasius; aber sie war in den Formeln unklar. Speciell das ὁμοούσιος hat schwerlich er zum Stichwort erhoben, da es im Morgenland verpönt war. Wahrscheinlich hat es Hosius als Übersetzung des abendländischen »unius substantiae« wieder aufgebracht. Alexanders Formeln waren: ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὔτ' ἐπινοίᾳ οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός. Alexander behauptete die anfangslose, ewige Coexistenz von Vater und Sohn (Einfluss des Irenäus?); er schloss den Sohn in das Wesen des Vaters als einen nothwendigen Bestandtheil ein; er widerlegte die Sätze, der Sohn sei nicht ewig, sei aus dem Nichtseienden geschaffen, sei nicht φύσει Gott, sei wandelbar, habe eine sittliche Entwickelung durchgemacht, sei nur Adoptivsohn. Er ist sich bewusst, für den allgemeinen Glauben der Kirche, die Gottheit Christi, zu streiten und lehnt vor Allem die Dialektik über Gezeugt und Ungezeugt ab. Er führt für seine Ansicht den Schrift-

beweis (Joh. 1, 1—3; 1, 18; 10, 30; 14, 8. 9. 28; Mt. 3, 17; 11, 27; I Joh. 5, 1; Coloss. 1, 15. 16; Röm. 8, 32; Hebr. 1, 2 f.; Prov. 8, 30; Ps. 2, 7; 110, 3; 35, 10; Jes. 53, 8). Er gebraucht mit Vorliebe den von Origenes bevorzugten Ausdruck: der Sohn ist die vollkommene Abstrahlung; aber selbst dieser Ausdruck reicht ihm nicht aus: ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεται ὁ πατήρ. Er nähert sich dem Sabellianismus, will ihn aber kräftig ablehnen und behauptet, der Vater sei doch größer als der Sohn, der zu seinem Wesen gehört. Das Hervorgehen eines solchen Sohnes will er als Geheimniss verehrt wissen: um den Glauben handelt es sich, nicht um Speculation. Doch braucht er vielfach unklare, verworrene und widersprechende Formeln, unter denen selbst πατρικὴ θεογονία nicht fehlt und die zu ihren Ungunsten abstechen von den formell klaren Sätzen des Arius, der es leicht hatte, von Alexanders Lehre nachzuweisen, sie sei weder gegen den Dualismus (zwei ἀγένητα), noch gegen den gnostischen Emanatismus (προβολή, ἀπόρροια), noch gegen den Sabellianismus (υἱοπάτωρ), noch gegen die Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes gedeckt, habe Chamäleonsgestalt und sei biblisch unhaltbar.

Arius lehrte Folgendes (s. seine und seiner Freunde Briefe, die Fragmente der Thalia, die Charakteristik bei Alexander und Athanasius, die Schriften der späteren Arianer):

1) Gott, der Einzige, neben dem es keinen Anderen giebt, ist allein ungezeugt, anfangslos, ewig; er ist unaussprechlich und unerfassbar, ferner aller Dinge Ursache und Schöpfer. In diesen Merkmalen liegt sein Wesen (der unerzeugte Erzeuger). Seine Thätigkeit ist Schaffen (»Zeugen« ist nur ein Synonymum). Alles, was ist, ist geschaffen — nicht aus dem Wesen Gottes (sonst wäre er nicht einfach und geistig), sondern aus seinem freien Willen. Gott ist demgemäss nicht immer Vater gewesen, sonst wäre das Geschaffene ewig; auch kann das Geschaffene nie das Wesen Gottes erhalten; denn dieses ist eben ungeschaffen.

2) Diesem Gott wohnen als unabtrennbare Kräfte Weisheit und Logos inne; außerdem giebt es viele geschaffene Kräfte.

3) Vor der Weltzeit als Werkzeug zur Schöpfung der übrigen Creaturen hat Gott aus freiem Willen ein selbständiges Wesen (οὐσία, ὑπόστασις) geschaffen, welches von der Schrift Weisheit, Sohn, Ebenbild, Wort genannt wird; es ist, wie alle Creaturen, aus dem Nichts geschaffen und hat einen Anfang gehabt. Es gab also eine Zeit, wo dieser Sohn nicht war. »Sohn« heißt er nur uneigentlich; auch die übrigen Creaturen werden von der Schrift so genannt.

4) Also ist dieser »Sohn« seinem Wesen nach eine selbständige, von dem »Vater« völlig verschiedene Größe; weder hat er ein Wesen

mit dem Vater, noch die gleiche Naturbeschaffenheit (sonst gäbe es zwei Götter). Er hat vielmehr einen freien Willen und ist der Veränderung fähig. Er hat sich aber dauernd für das Gute bestimmt. Somit ist er vermöge seines Willens unveränderlich geworden.

5) Also ist der »Sohn« nicht wahrhaftiger Gott, und er hat göttliche Eigenschaften nur als erworbene und nur theilweise. Weil er nicht ewig, ist auch seine Erkenntniss nicht vollkommen. Ihm gebührt daher nicht die gleiche Ehre wie dem Vater.

6) Doch unterscheidet er sich von allen Creaturen: er ist das κτίσμα τέλειον, durch ihn ist Alles geschaffen; er steht in einem besondern Gnadenverhältnisse zu Gott. Durch Gottes Mittheilung und eigenes Fortschreiten ist er zum Gott geworden, so dass man ihn »eingeborener Gott« nennen kann.

7) Dieser Sohn hat einen Menschenleib wahrhaftig angenommen. Die Affecte, die der geschichtliche Christus zeigt, lehren, dass der Logos, dem sie zukommen, ein leidensfähiges, nicht vollkommenes Wesen ist.

8) Neben und unter dem Sohn steht der h. Geist; denn der Christ glaubt an drei getrennte und verschiedene οὐσίαι (ὑποστάσεις); der h. Geist ist durch den Sohn geschaffen.

9) Schriftbeweis für diese Lehren waren: Deut. 6, 4; 32, 39; Prov. 8, 22; Ps. 45, 8; Mt. 12, 28; Mr. 13, 32; Mt. 26, 41; 28, 18; Lc. 2, 52; 18, 19; Joh. 11, 34; 14, 28; 17, 3; Act. 2, 36; I Cor. 1, 24; 15, 28; Col. 1, 15; Phil. 2, 6 f.; Hebr. 1, 4; 3, 2; Joh. 12, 27; 13, 21; Mt. 26, 39; 27, 46 u. s. w. Dialektisch vertrat diesen Lehrbegriff vor Allem der Sophist Asterius. Bei dem strengen Arianismus überwog die Tradition von Paul und Lucian her, bei dem abgemilderten (Eusebius v. Cäsarea) die Subordinationslehre des Origenes.

Athanasius Lehre ist in der dogmatisch-wissenschaftlichen Ausprägung nicht bedeutend, groß in der siegreichen Beharrlichkeit des Glaubens. Sie umfasst eigentlich nur einen Satz: Gott selbst ist in die Menschheit eingegangen. Sie wurzelt ganz und gar im Erlösungsgedanken. Judenthum und Heidenthum haben die Menschheit nicht in die Gemeinschaft mit Gott zurückgebracht: nur Gott konnte uns vergöttlichen d. h. zu seinen Söhnen adoptiren. Wer leugnet, dass Christus voller Gott ist, ist noch Jude oder Heide. Athanasius hat im Grunde keine Logoslehre mehr; er ist Christologe. Überall denkt er nur an den Christus, welcher Gott ist. Um eine Formel war es ihm nicht zu thun; selbst das ὁμοούσιος ist nicht so oft von ihm gebraucht, als man denken sollte. Seine Richtlinien sind folgende:

1) Ist Christus Gott — und das muss er als Erlöser sein —, so hat er als solcher nichts Creatürliches an sich und gehört in keinem Sinn zu dem Geschaffenen. Athanasius scheidet ebenso bestimmt wie Arius zwischen Geschaffenem und Unerschaffenem, aber er stellt den Sohn als zu Gott gehörig der Welt gegenüber.

2) Da das Göttliche in Christus nichts Geschaffenes ist, so kann es auch nicht aus der Welt und Weltschöpfung postulirt werden, dazu: Gott bedarf zur Weltschöpfung keiner Vermittelung. Also ist die Idee des Göttlichen, welches die Menschen erlöst hat, von der Weltidee zu trennen: die alte Logoslehre ist beseitigt. Natur und Offenbarung gelten nicht mehr als identisch. Der Logos-Sohn ist Heils-, nicht Weltprincip.

3) Da aber die Gottheit eine Einheit (μονάς) ist, der Sohn nicht zur Welt gehört, so muss er in eben diese Einheit des ungezeugten Princips gehören, welches der Vater ist.

4) Eben der Vatername besagt, dass in der Gottheit ein Zweites vorhanden ist. Gott ist immer Vater gewesen; wer ihn so nennt, nennt den Sohn mit; denn der Vater ist der Vater des Sohnes, nur uneigentlich der Vater der Welt, denn diese ist geschaffen, ungeschaffen aber ist die in der Einheit ruhende göttliche Trias.

5) Mithin ist der Sohn γέννημα τοῦ πατρός, gezeugt aus dem Wesen Gottes, wie das Licht aus der Sonne, mit innerer Nothwendigkeit. Er ist das aus dem Wesen hervorgehende Ebenbild. »Gezeugt werden« heisst nichts anderes als vollkommen an der ganzen Natur des Vaters von Natur Theil haben, ohne dass der Vater etwas dabei erleidet.

6) Somit sind die arianischen Behauptungen falsch; der Sohn ist vielmehr a) gleichewig mit dem Vater, b) aus dem Wesen des Vaters, c) in allen Stücken seiner Natur nach gleichbeschaffen mit dem Vater, und er ist dies Alles, weil er ein und dasselbe Wesen mit dem Vater gemein hat und mit ihm eine strenge Einheit bildet — Wesen, das heißt aber in Bezug auf Gott nichts Anderes als das »Sein«. Nicht so ist es, dass der Vater ein Wesen für sich ist und der Sohn ein anderes für sich, und dass diese beiden gleichbeschaffen sind — das würde die Einheit der Gottheit aufheben, sondern der Vater ist die Gottheit; aber diese Gottheit birgt in sich als selbständiges und selbstthätiges Erzeugniss eine Hervorbringung, welche von Ewigkeit her und nicht kraft einer Mittheilung dieselbe göttliche Natur auch besitzt — den echten Sohn, das aus dem Wesen hervorgehende Ebenbild. Vater und Sohn sind ein einziges Wesen, welches die Unterscheidung von ἀρχή und γέννημα, also von Princip und Abgeleitetem, und in diesem Sinne eine Subordination in sich schließt, die aber mit der Sub-

ordination des Geschaffenen nichts zu thun hat — das ist der Sinn des ὁμοούσιος bei Athanasius.

7) Alle Creatürlichkeiten, welche die Schrift von Jesus Christus aussagt, beziehen sich lediglich auf seine menschliche Natur. Auch die Erhöhung bezieht sich auf diese, resp. auf unsere Erhöhung; denn die Verbindung des Gott-Logos mit der Menschennatur war von Anfang an eine wesenhafte und vollkommene (Maria als θεοτόκος): der Leib wurde sein Leib. Auf den menschgewordenen Logos ist auch Proverb. 8, 22 f. zu beziehen.

Beide Doctrinen sind formell darin gleichartig, dass in ihnen Religion und Theologie aufs innigste verschmolzen sind und die Logoslehre zu Grunde gelegt ist. Der Arianismus aber ist eine Verbindung des Adoptianismus mit der origenistisch-neuplatonischen Lehre vom subordinirten Logos, der das geistige Princip der Welt ist, durchgeführt mit den Mitteln der aristotelischen Dialektik, die orthodoxe Lehre ist eine Verbindung des fast modalistisch gefärbten Glaubenssatzes, dass Jesus Christus Gott von Art sei mit der origenistischen Lehre von dem Logos als dem vollkommenen Ebenbild des Vaters. Dort liegt der Hauptaccent auf dem Kosmologischen und rational-Moralischen (absteigende Trinität, Erleuchtung und Stärkung der Freiheit), hier auf dem Erlösungsgedanken, aber in physischer Vorstellung. Dort sind die Formeln scheinbar plan und widerspruchsfrei; aber genau betrachtet ist die Begriffsmythologie so schlimm wie möglich; ferner, nur als Kosmologen sind die Arianer Monotheisten, als Theologen und in der Religion sind sie Polytheisten, endlich liegen im Hintergrund tiefe Widersprüche: ein Sohn, der kein Sohn ist, ein Logos, der kein Logos ist, ein Monotheismus, der den Polytheismus nicht ausschließt, zwei oder drei Usieen, die zu verehren sind, während sich doch nur eine von den Creaturen wirklich unterscheidet, ein undefinirbares Wesen, das erst Gott wird, indem es Mensch wird, und welches doch weder Gott noch Mensch ist. Dabei kein energisches religiöses Interesse, aber auch kein sachlich-philosophisches, vielmehr Alles hohl und formalistisch, ja eine knabenhafte Begeisterung für das Spiel mit Hülsen und Schaalen und eine kindische Selbstgefälligkeit beim Betriebe inhaltsloser Syllogismen. Die Gegner hatten ganz Recht: diese Doctrin führte ins Heidenthum zurück. Nur dort kommt ihr ein relativer Werth zu, wo sie, Ungebildeten und barbarischen Völkern gegenüber, ihr philosophisches Gewand abstreifen musste und sich desshalb wesentlich als Adoptianismus, als die Verehrung Christi neben der Gottes gab, begründet durch biblische Sprüche (Germanischer Adoptianismus). Die orthodoxe Lehre dagegen hat ihren bleibenden Werth an der Aufrechterhaltung des Glaubens, dass in Christus Gott selbst den Menschen erlöst und in seine Gemeinschaft geführt hat. Aber da der Gott in Christus als alter ego des Vaters aufgefasst und die Erlösung mystisch-physisch gedacht wurde, ergaben sich 1) Formeln, deren contradictorischer Widerspruch auf der Hand liegt (Eins = Drei), und Vorstellungen, die nicht gedacht, sondern nur in Worten behauptet werden können. Damit trat an die Stelle der Gotteserkenntniss, die Christus verheißen, das Mysterium und sollte als die tiefste Erkenntniss anerkannt werden. Neben das Wunder als Charakteristikum der Religion trat

nun das Begriffswunder als Charakteristikum der wahren Theologie; 2) ließ sich die Behauptung, dass die Person in Christus der mit Gott wesenseine Logos sei, nur halten, wenn man alle evangelischen Berichte über ihn umdeutete und seine Geschichte doketisch verstand. Also die Einführung des Absurden und das Preisgeben des geschichtlichen Christus in den werthvollsten Zügen ist die Folge der orthodoxen Lehre. Aber der Zug, dass Jesus Christus die Menschen zu Gott zurückgeführt und ihnen göttliches Leben geschenkt hat, blieb doch aufrecht erhalten. Diese Glaubensüberzeugung ist von Athanasius wider eine Doctrin gerettet worden, welche das innere Wesen der Religion überhaupt nicht verstand, welche in der Religion einzig Belehrung suchte und zuletzt an einer hohlen Dialektik ihr Genüge fand.

Leicht gewahrt man, dass sowohl bei Arius als bei Athanasius die Widersprüche und Schwächen aus der Reception des Origenismus, d. h. der wissenschaftlichen Theologie, fließen. Ohne dieselbe, d. h. die Lehre vom präexistenten hypostatischen Logos, wäre der Arianismus Adoptianismus oder reiner Rationalismus, und Athanasius wäre genöthigt gewesen, entweder sich dem Modalismus zuzuwenden oder den Gedanken an die göttliche »Natur« Christi aufzugeben.

Auf der Synode zu Nicäa (325) siegte schließlich, dank der ungeschickten Taktik der Arianer und Eusebianer (origenistische Mittelpartei), der Entschiedenheit der Orthodoxen und der Entschlossenheit des Kaisers das Homousios (Hosius). In das cäsareensische Bekenntniss wurden die Stichworte γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ὁμοούσιον τῷ πατρί eingeschoben, die arianischen Formeln ausdrücklich verdammt, und dieses Bekenntniss wurde zum Kirchengesetz erhoben. Die Bischöfe (300? 318?) fügten sich fast sämmtlich, Arius und einige Genossen wurden excommunicirt, ihre Anhänger verfolgt. Athanasius hat als Diakon, wahrscheinlich nicht ohne bedeutenden Antheil, die Synode mitgemacht.

2. Bis zum Tode des Konstantius. Der Sieg war zu schnell errungen. Weder formell noch sachlich war er genügend vorbereitet; daher begann der Kampf erst recht. Man sah in dem Homousios eine unbiblische neue Formel, die Zweigötterei oder den Einzug des Sabellianismus, dazu den Tod der hellen Wissenschaft. Deutlich prägten sich jetzt unter den Gegnern, die sich sämmtlich als conservativ vorkamen, zwei Parteien aus, die Arianer und die Origenisten (Eusebianer), denen die Indifferenten folgten. Aber sie waren im Kampfe gegen die Orthodoxie einig (Hauptstreiter gegen diese war Eusebius von Nikomedien). Konstantin sah bald ein, dass er mit der antinicänischen Coalition pactiren müsse, die seit 328 eine antiathanasianische wurde, denn der junge Bischof war der entschiedenste Nicäner. Persönliche Streitigkeiten mischten sich ein in einer Zeit, wo der Ehrgeiz und die Kraft der Kirchenmänner endlich auf die höchste Befriedigung rechnen konnte. 335

wurde Athanasius zu Tyrus für abgesetzt erklärt und 336 vom Kaiser nach Trier verbannt. Die feierliche Einführung des Arius in die Kirche wurde durch den Tod desselben vereitelt. 337 starb Konstantin, es factisch billigend, dass unter der Hülle des Nicänums feindliche Doctrinen verkündet wurden.

Seine Söhne theilten das Reich. Athanasius kehrte (337) zurück. Allein Konstantius, der Herr des Ostens, sah richtig ein, dass er mit der Orthodoxie nicht regieren könne, und er fühlte sich nicht, wie sein Vater, ans Nicänum gebunden. Der orthodoxe Bischof der Hauptstadt wurde abgesetzt; Eusebius von Nikomedien rückte an seine Stelle. In Cäsarea folgte dem Eusebius ein Arianer, Akacius; Athanasius wurde abgesetzt, kam aber seiner Verbannung durch Flucht nach Rom zuvor (339), Ägypten in wildem Aufruhr zurücklassend. Die Eusebianer waren jetzt Herren der Situation; aber das Abendland war gut nicänisch und der Hort der orientalischen Orthodoxen. Mit ihm wollten es die Eusebianer nicht verderben; sie mussten also das Nicänum geräuschlos bei Seite zu schieben suchen, indem man angeblich nur das Homousios durch bessere biblische Formeln ersetzte und die Durchführung der Absetzung des Athanasius verlangte. Sehr zu statten kam es den Orientalen dabei, dass ein entschiedener Nicäner und Freund des Athanasius, Marcell von Ancyra, die gemeinsame Lehrgrundlage, die philosophisch-origenistische Logoslehre, nicht anerkannte, sondern den Logos für die Gotteskraft erklärte, die erst bei der Menschwerdung göttliche Person und »Sohn« geworden sei, um, wenn sie ihr Werk einst vollbracht, wieder in den Vater aufzugehen (die Orientalen sahen in dieser Lehre »Sabellianismus«). Julius von Rom und Athanasius erklärten den Marcell für orthodox, bewiesen damit, dass es ihnen um den Erlösungsglauben allein zu thun war, und lehnten die von den Orientalen zu Antiochien (341) aufgestellten Formeln ab, obgleich diese sich von dem Arianismus jetzt förmlich lossagten und eine Lehre aufstellten, die nicänisch verstanden werden konnte.

Politische Gründe zwangen Konstantius seinem orthodoxen Bruder Konstans, dem Herrn des Abendlands, gefällig zu sein. Das große Concil von Sardika (343) sollte die Glaubenseinheit im Reich wiederherstellen. Allein die Abendländer wiesen die Präliminarforderung der Morgenländer, die Absetzung des Athanasius und Marcell anzuerkennen, ab und sprachen nach dem Exodus der Morgenländer (nach Philippopolis) die Absetzung ihrer Häupter aus, sich schroff auf den Boden des Nicänums stellend. Die Gegner wiederholten die 4. antiochenische Formel. Konstantius selbst scheint ihnen eine Zeitlang nicht getraut zu haben; jeden-

falls fürchtete er, seinen Bruder zu reizen, der nach der Suprematie trachtete. Die Orientalen wiederholten in einer langen Formel noch einmal ihre Rechtgläubigkeit (Antiochien 344) und das Minimum ihrer Forderungen. Das Abendland verwarf zwar auf den mailänder Synoden (345. 347) die Doctrin des Photin von Sirmium, der aus der Lehre seines Meisters Marcell einen streng adoptianischen Lehrbegriff entwickelt hatte (der Logos wird nie Person), blieb aber sonst fest, während im Orient politische Bischöfe bereits auf Frieden mit Athanasius sannen. Dieser wurde von dem durch die Perser hart bedrängten Konstantius nothgedrungen restituirt und mit Jubel in Alexandrien begrüßt (346). Es schien um 348, als habe die Orthodoxie gesiegt; nur Marcell und das Wort ὁμοούσιος schienen noch Anstoss zu geben.

Allein der Tod Konstans' (350) und die Besiegung des Usurpators Magnentius (353) änderten Alles. Hatte Konstantius sich in den letzten Jahren vor ein paar Bischöfen, seinen Unterthanen, beugen müssen, welche seinen Bruder beherrscht hatten, so war er jetzt als Alleinherrscher entschlossen, die Kirche zu regieren und die Demüthigungen heimzuzahlen. Schon 351 (2. sirmische Synode) waren die orientalischen Bischöfe zur Action zurückgekehrt. Auf den Synoden zu Arles (353) und Mailand (355) wurde der abendländische Episkopat gebeugt. Man verlangte von ihm zunächst nichts anderes als die Verurtheilung des Athanasius; aber diese bedeutete die Schwenkung in der Glaubensfrage, und die Bischöfe ließen sie sich aufnöthigen (wenige Ausnahmen: Paulin von Trier, Lucifer v. Cagliari, Eusebius v. Vercelli; auch Hosius, Liberius, Hilarius mussten ins Exil). Seiner Absetzung kam Athanasius durch Flucht in die Wüste zuvor (356). Die Einheit schien hergestellt, aber als Staatskirchenthum, gegen welches orthodoxe abendländische Bischöfe grimmig losfuhren, sich nun erst erinnernd, dass Kaiser und Staat sich nicht in die Religion mischen dürfen.

Die Einheit unter den Siegern war nur scheinbar; denn es zeigte sich, dass sie über die Negation nicht hinausging. Der strenge aggressive Arianismus trat in Aëtius und Eunomius wieder hervor und wollte die anomöische Lehre durchsetzen (ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν). Ihm gegenüber schloss sich der Semiarianismus (das »unveränderliche Ebenbild«, ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν) scharf ab. Diese Homöusianer (Georgius v. Laodicea, Eustathius von Sebaste, Eusebius von Emesa, Basilius von Ancyra) hatten gelernt, dass der Sohn mit dem Vater dem Wesen nach gleichbeschaffen sein müsse; sie wollten nur als wissenschaftliche Männer (Kosmologen) die kosmische Potenz des Logos nicht aufgeben und die absteigende Trinität. Sie verstanden auf

Grund der h. Schrift und im Zusammenhang mit der Christologie ihre Lehre so auszubilden, dass sie selbst auf nicänische Abendländer, die freilich noch immer in der wissenschaftlichen Theologie halbe Idioten waren, Eindruck machten. Die dritte Partei war die der Politiker, welche der Formel Beifall schenkten, die am meisten Aussicht hatte, den Streit zu beschwichtigen (Ursacius und Valens: ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς). Die Zeit von 357—361 ist die Zeit, in denen der Kaiser, das Nicänum offen fallen lassend, nach einer christologischen Reichsformel suchte und mit aller Energie gewillt war, diese auf Synoden durchzusetzen. Hier konnte sich schliesslich nur das »ὅμοιος κατὰ τ. γραφάς« bieten; denn mit dieser nichtssagenden Formel konnte der Arianer, der Semiarianer, ja selbst der Orthodoxe sich befreunden, da sie keiner Lehre direct widersprach. Die sirmischen Synoden leisteten noch nicht, was sie leisten sollten und zeigten vorübergehend selbst ein Schwanken zum strengen Arianismus. Zu Ancyra rafften sich (358) die Semiarianer kräftig auf. Zwei große gleichzeitige Synoden in Ost und West (zu Seleucia und Rimini) sollten die 4. sirmische Formel, ein dogmatisch-politisches Meisterwerk des Kaisers, proclamiren. Als die eine eine homöusianische, die andere eine orthodoxe Haltung einnahm, wurden sie terrorisirt, hingehalten und ihnen schließlich gegen das Zugeständniss der Ausstoßung des strengen Arianismus das homöisch-kaiserliche Bekenntniss aufgenöthigt und abgepresst (Synoden zu Nice und Konstantinopel 360). Dann wurden doch alle Homöusianer aus den einflussreichen Stellen verbannt, so dass sich trotz der Ausstoßung des Aëtius factisch ein durch Gesinnungslosigkeit gemilderter Arianismus in der Kirche als Reichsreligion etablirte.

3. Bis zu den Concilien von Konstantinopel 381. 383. Im J. 361 starb Konstantius. Julian folgte; damit traten statt der künstlichen Einheit die wirklichen Parteien wieder in ihre Rechte. Die Homöusianer waren aber nicht mehr »Mittelpartei«, nicht mehr die »Conservativen« im alten Sinn; denn sie hatten im Gegensatz zum Arianismus ihren Lehrbegriff vertieft und befestigt (zum Conservativen gehörte das Elastische). Conservativ und conciliant waren die arianisirenden Homöer. Hier ist der Umschwung des Orients — zunächst freilich nur in den Köpfen der hervorragendsten Theologen — gegeben. Die Homöusianer, zugleich durch kirchlichen Sinn, Askese und höchste Wissenschaft ausgezeichnete Schüler des Origenes, capitulirten mit dem Homousios — eine Vereinigung, die Hilarius eifrig betrieben hat.

Julian gestattete den verbannten Bischöfen, daher auch dem Athanasius, die Rückkehr. Die Synode von Alexandrien (362) bezeichnet die

Wende, sofern Athanasius hier zugestanden hat, dass das Nicänum sans phrase gelten sollte, d. h. er verzichtete ausdrücklich auf die Formel »ein Wesen« (eine Hypostase), gab also eine solche Interpretation des ὁμοούσιος frei, welche es als wesensgleich (statt wesenseins) fasste und welche desshalb drei Hypostasen constatirte. Allein diese Concession und die große Milde gegen Solche, die einst die 4. sirmische Formel unterschrieben hatten, erregte das Missfallen einiger hervorragender Abendländer (Lucifer) und Glaubensmärtyrer. Im Abendland fühlte man, dass die alte Lehre (die substanzielle Einheit der Gottheit ist der Fels und die Pluralität ist das Mysterium) verschoben sei (die Dreiheit göttlicher Personen ist der Fels und die Einheit ist das Problem), und Athanasius selbst hat an den neuen wissenschaftlichen Freunden in Kleinasien, Kappadocien und Antiochien keine rechte Freude gewinnen können; denn nun war die Wissenschaft des Origenes für die Orthodoxie gerettet. Die großen Theologen Apollinaris von Laodicea und die drei Kappadocier sind von Origenes und von dem Ὁμοιούσιος ausgegangen; aber sie haben das Ὁμοούσιος nun anerkannt und mit und neben demselben ihre philosophischen Speculationen betreiben können; denn man durfte nun sagen, dass es drei Hypostasen sind und war doch orthodox. Durch die Schöpfung einer festen Terminologie gelang es ihnen zugleich scheinbar klare Formeln zu erzeugen. Οὐσία erhielt nun den Mittelsinn zwischen dem Abstractum »Wesen« und dem Concretum »Einzelwesen«, so jedoch, dass es sehr stark nach Jenem gravitirte; ὑπόστασις erhielt den Mittelsinn zwischen Person und Eigenschaft (Accidenz resp. Modalität), so jedoch, dass der Personbegriff der stärkere war. Πρόσωπον wurde vermieden, da es sabellianisch klang, aber nicht verworfen. Die Einheit der Gottheit, welche die Kappadocier dachten, war nicht dieselbe, welche Athanasius und die Abendländer meinten. Μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν wurde die Formel. Um die wirkliche Unterschiedenheit der Personen innerhalb der Einheit der Gottheit zum Ausdruck zu bringen, legte ihnen Gregor von Nyssa τρόποι ὑπάρξεως bei (ἰδιότητες χαρακτηρίζουσαι, ἐξαίρετα ἰδιώματα), und zwar dem Vater die ἀγεννησία (nicht als Wesen, sondern als Seinsweise [σχέσις] des Vaters), dem Sohne die γεννησία — selbst die älteren Homöusianer waren hier zurückhaltender gewesen als Gregor — und dem Geist ἐκπόρευσις. Die origenistisch-neuplatonische Trinitätsspeculation wurde rehabilirt. Der Logosbegriff rückte wieder in den Vordergrund. Die Einheit der Gottheit wurde wieder aus der Monarchie des Vaters, nicht aus dem ὁμοούσιος bewiesen. So schloss die »Wissenschaft« ihren Bund mit dem Nicänum. Hatten am Anfang die Wissenschaftlichen — auch unter den Heiden — dem Arius Recht

gegeben, so wurden jetzt Männer, denen selbst ein Libanius die Palme reichte, die Vertreter des Nicänums. Sie standen auf dem Boden der wissenschaftlichen Weltanschauung, waren mit Plato, Origenes und Libanius im Bunde und widerlegten unter dem Beifall der Philosophen den Eunomius. Es war zugleich ein Sieg des Neuplatonismus über die aristotelische Dialektik. So hat die Orthodoxie im Bunde mit der Wissenschaft von c. 370—394 einen schönen Frühling gehabt, dem aber vernichtende Stürme oder vielmehr der Mehlthau des Traditionalismus gefolgt ist. Man träumte den Traum eines ewigen Bundes zwischen Glauben und Wissenschaft. Freilich — ungestört war er nicht. Die altgläubigen Orthodoxen im Abendland und in Antiochien blieben misstrauisch, ja ablehnend. In Antiochien entstand sogar ein Schisma zwischen der alten und der neuen wissenschaftlichen Orthodoxie. Diese hielt jene für sabellianisch, während sie selbst den Verdacht, homöusianisch zu lehren, schwer abschütteln konnte.

Aber nicht nur die Wissenschaft hat den Sieg des Homousios vorbereitet, sondern auch der Gang der Weltereignisse. In Valens erhielt der Orient einen kräftigen arianischen Kaiser. Orthodoxe und Homöusianer mussten in die Verbannung wandern und kamen sich näher. Man suchte wieder am orthodoxen Abendland Rückhalt. Liberius von Rom war nicht ungeneigt, und seit 370 Basilius von Cäsarea in kräftiger Action. Allein Damasus von Rom trat auf den schroffen alten Standpunkt zurück, und mehrere Synoden waren nöthig (in den 70er Jahren), um ihm die Orthodoxie der neuorthodoxen Orientalen glaubhaft zu machen. Endlich unterschrieben diese (zu Antiochien 379) die Glaubensformeln des Damasus, ohne doch das Schisma in Antiochien beseitigen zu können. Diese Unterschrift war aber schon eine Folge der welthistorischen Ereignisse, dass i. J. 375 auf den toleranten Valentinian im Abendland der jugendliche, ganz der Kirche und der Orthodoxie (Damasus, Ambrosius) ergebene Gratian gefolgt, und dass dieser seit 378 Alleinherrscher geworden war (Valens † bei Adrianopel gegen die Gothen). Im J. 379 wurde der orthodoxe Spanier Theodosius zum Mitregenten und Kaiser des Orients erhoben. Er war entschlossen, die Kirche zu regieren wie Konstantius, aber im Sinne der strengen abendländischen Orthodoxie: das zeigte das berühmte Edict von Thessalonich i. J. 380 (gleich nach seiner Taufe vom Kaiser erlassen)*). Er

1) »Cunctos populos ... in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam

nahm in Konstantinopel den Arianern alle Kirchen weg und verbot den Ketzern überhaupt den Cultus in den Städten. Allein er sah bald ein, dass er nur mit der orientalischen Orthodoxie im Orient regieren könne, dass er den strengen Maßstab des Abendlandes nicht anlegen dürfe und halbe Freunde vollends gewinnen müsse. Er berief daher 381 ein orientalisches Concil in die Hauptstadt und ernannte als Vorsitzenden den Meletius, d. h. den Führer der neuorthodoxen Partei in Antiochien. Damit stieß er freilich die Abendländer und Ägypter vor den Kopf, sicherte sich aber die Kappadocier und Kleinasiaten. Der Gegensatz kam auf der Synode so stark zum Ausdruck, dass der Bruch nahe war (der neue Vorsitzende, Gregor von Nazianz, musste resigniren). Allein schließlich proclamirte die Synode (150 Bischöfe) das Nicänum sans phrase, die volle Homousie der drei Personen, und stieß auch die Macedonianer aus. Factisch aber siegte die Wesensgemeinschaft im Sinne der Wesensgleichheit, nicht der Wesenseinheit. Aber das Symbol, welches seit ca. 450 im Orient, seit ca. 530 im Occident als das dieser Synode gilt, das höchste Ansehen in der Kirche erlangt und das Nicänum als angebliche bloße Erweiterung desselben verdrängt hat, ist nicht das Symbol dieser Synode, die übrigens auch nur durch ein quid pro quo nachträglich zu einer ökumenischen gestempelt worden ist. Das sog. Constantinopolitanum ist vielmehr älter; es ist das Taufsymbol von Jerusalem, wahrscheinlich bald nach 362 von Cyrill redigirt, als er seinen Übergang vom Semiarianismus zum Ὁμοούσιος vollzog. Es fehlt in ihm das »ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός«, und es enthält eine Formel vom heiligen Geist, die nicht die orthodoxe Lehre ausspricht, sondern die Streitfrage umgeht (τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν). Wie es in die Acten der Synode (durch Cyrill? Epiphanius?) gekommen und dann zu dem Symbol des Concils geworden ist, ist ganz dunkel. Allein die kirchliche Legendenbildung hat hier eine wunderbare Gerechtigkeit geübt, sofern sie der Synode neuorthodoxer Bischöfe ein Symbol angehängt hat, in dem die antiarianischen Anathematismen und ein nicänisches Stichwort fehlen. Man war ja wirklich im Orient unter der Hülle des Ὁμοούσιος bei einer Art

---

disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.«

von Homöusianismus verblieben, der in allen Kirchen bis heute orthodox ist*).

Das Abendland war mit dem Verlauf der Synode höchst unzufrieden, da sie u. A. die Orthodoxie von Männern anerkannt hatte, die in Rom höchst verdächtig waren. Man machte Vorstellungen, man drohte mit dem Schisma. Allein der Orient wollte sich nicht weiter mehr unter die dogmatische Herrschaft Roms beugen, und Theodosius, die beiden Reichshälften getrennt haltend, blieb fest und klug und vermied es, auf ein allgemeines Concil einzugehen, welches Gratian (Ambrosius) berufen wollte. Man kam sich i. J. 382 näher, indem sowohl zu Rom als zu Konstantinopel gleichzeitig eine Synode tagte und diese sich in Personenfragen — darauf hatte sich die Controverse zugespitzt, da das antiochenische Schisma fortdauerte — concilianter zeigten. Zur Versöhnung aber trug vor Allem bei, dass der geistige Lenker des Abendlandes, Ambrosius, bei der Wissenschaft der Kappadocier in die Schule ging und von ihr mächtig erfasst wurde.

Im J. 381 war vielleicht $^9/_{10}$ des Orients arianisch gewesen. Theodosius suchte sie zu schrecken, dann aber auch zu gewinnen (Synode von 383 zu Konstantinopel; selbst Eunomius war eingeladen). Doch bald gab er die sanfte Methode auf, und Ambrosius secundirte ihm im Abendlande. Man darf annehmen, dass die meisten arianischen und halbarianischen griechischen Bischöfe sich gefügt haben; nur die äußerste Linke blieb fest (Eunomius). Schneller als der Hellenismus ist der Arianismus bei den Griechen erloschen. Freilich — die orthodoxen Laien, stets conservativ, haben die orthodoxe Formel mehr als ein nothwendiges Übel und als ein unerklärliches Geheimniss betrachtet, denn als einen Ausdruck ihres Glaubens. Der Sieg der Orthodoxie war ein Sieg der Priester und Theologen über den freilich tief stehenden Glauben des Volkes; aber er hat diesen Glauben nicht geklärt.

Anhang: Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität.

1. Von Alters her glaubte man neben Vater und Sohn an den h. Geist; aber was er sei und welche Bedeutung er habe, wurde nach der Ablehnung des Montanismus und dem Zurücktreten der Combination »spiritus-ecclesia« vollends unklar. Die wissenschaftliche Theologie der Apologeten wusste überhaupt nichts mit ihm anzufangen, und noch im 3. Jahrh. hielten ihn die meisten für eine Kraft. Indessen haben schon Irenäus und Tertullian versucht, ihn als eine göttliche Größe innerhalb der Gottheit zu würdigen. Tertullian hat ihn als »Gott« und als »Person«

*) Über das Symbol s. meinen Artikel in Herzog's REncyklop. 2. Aufl.

in seine absteigende, aber wesenseine Trinität aufgenommen (»filio subiectus«). Nun fand auch die neuplatonische Speculation, die Wissenschaft, drei göttliche Hypostasen für nöthig. Demgemäß und an die Bibel sich anschließend, hat Origenes den Geist in seine Theologie aufgenommen als das 3. beharrliche Wesen, freilich auch als ein dem Sohne untergeordnetes Geschöpf, welches den kleinsten Kreis, den Kreis des Geheiligten, beherrscht. Die der Logoslehre völlig analoge Behandlung der Geistlehre bei Tertullian und Origenes zeigt, dass ein specifisch christliches Interesse bei diesem Lehrpunkt überhaupt nicht bestand. Dass auch Sabellius auf den Geist achten musste, ist nur ein Beweis, dass die Ansprüche der allgemein-wissenschaftlichen Dreiheitslehre und der biblischen Formeln nicht mehr überhört werden durften.

Allein in den Gemeinden und bei der Mehrzahl der Bischöfe wurden diese gelehrten Fortschritte noch im Anfang des 4. Jahrh. nicht beachtet; selbst das Nicänum ponirt lediglich den Glauben an den h. Geist ohne Zusatz und Verdeutlichung. Athanasius hat in den ersten Decennien nie an ihn gedacht. Wer ihn für göttlich in vollem Sinne hielt, hielt ihn für eine Kraft; wer ihn persönlich nahm, hielt ihn für etwas recht Untergeordnetes: eigentlich war er nur ein Wort, und das ist er innerhalb der Trinität auch nachmals geblieben.

Die Arianer haben die weitere Lehrbildung sollicitirt, da sie die Unterordnung des Sohnes durch das Concessum der Inferiorität des Geistes trefflich belegen konnten. Aber eben dadurch wurden die Orthodoxen nachdenklich. Athanasius hat seit ca. 358 dem Geist seine Aufmerksamkeit geschenkt und keinen Augenblick über die Formel geschwankt: da er angebetet werden muss, so ist er θεὸς ὁμοούσιος wie der Sohn, gehört in keinem Sinn zur Welt (epp. ad Serap.). Auf der Synode zu Alexandrien wurde diese Lehre vom Geist unter den Schutz des Nicänums gestellt: wer sie leugnet, ist ein heuchlerischer Arianer (freilich blieben die Versuche, die Wirksamkeit des Geistes von der des Sohnes zu unterscheiden, leere Worte). Aber so sicher das Abendland auf diese Formulirung einging — im Morgenland sahen nicht nur die Arianer in ihr eine offenkundige Neuerung, sondern auch die Semiarianer; selbst solche, die in der Sohneslehre das Homousios acceptirten, weigerten sich, das Novum anzuerkennen und nahmen unter Macedonius, Bischof von Konstantinopel, eine feste Haltung ein. Noch mehr — sogar die Kappadocier, obgleich sie für die Formel eintraten, gestanden das Fehlen jeder greifbaren Tradition ein, mahnten zur größten Vorsicht und hielten es für nöthig, die Formel zunächst als Geheimlehre zurückzuhalten, sich darauf berufend, dass sie ja auch nur durch eine

παράδοσις ἄγραφος gestützt werde. In der Verlegenheit, dem Geist eine eigenthümliche Seinsweise im Verhältniss zum Vater zu geben, gerieth man darauf, nach Johannes ihm die ewige ἔκπεμψις und ἐκπόρευσις beizulegen. Aber seit 362 war man vom Abendland aus unermüdlich, den orientalischen halbgewonnenen Brüdern auch den h. Geist als θεὸς ὁμοούσιος aufzuerlegen, und mit den Kappadociern im Bunde gelang es. Zwar wurden noch i. J. 381 die Macedonianer (Pneumatomachen) zur Synode geladen, aber nur, um dort ihre Verurtheilung zu hören und ausgewiesen zu werden. Die Anathematismen des Damasus verstärkten das Ergebniss. Man durfte fortan nicht mehr lehren, dass der Geist dem Sohn untergeordnet sei; ja, da der Vater den Griechen die Wurzel der Gottheit blieb, so schien die Homousie des Geistes nur gesichert, wenn derselbe allein auf den Vater zurückgeführt und dabei vom Sohne völlig abgesehen wurde.

2. Die Kappadocier und vor ihnen ihr großer Lehrer Apollinaris haben die orthodoxe Trinitätslehre festgestellt (s. S. 146): eine göttliche Wesenheit in drei Subjecten, deren in der Wesenseinheit enthaltene Gleichbeschaffenheit in den Eigenschaften und Thätigkeiten, deren Unterschied in dem charakteristischen Merkmal ihrer Seinsweise sich ausprägt; aber der Vater allein ist αἴτιον, die beiden anderen αἰτιατά, doch nicht wie die Welt es ist (eigentlich hat schon Tertullian die Formeln Natur und Person, aber ihm ist die Trinität noch durchaus Offenbarungstrinität gewesen, nicht immanente). Durch die Trinität unterscheidet sich — so sagte man jetzt — das Christenthum von dem heidnischen Polytheismus und dem jüdischen »starren« Monotheismus.

In die Feststellung der Trinitätslehre hat im Orient bereits seit dem Auftreten der Homöusianer die Rücksicht auf die Christologie eingewirkt (auch dort Natur und Person; ὁμοίωμα stammte von dort und die Geltendmachung der Analogie der Begriffe »Menschheit« und »Adam« in ihrem Verhältniss zu den einzelnen Menschen). Ein subordinatianisches und ein aristotelisches Element blieb in der Trinitätslehre der orientalischen Orthodoxen, und sie wurde durch die späteren christologischen Kämpfe in Mitleidenschaft gezogen (allerdings nicht stark; denn sie war schon zu starr geworden). Einige apollinaristische Monophysiten bearbeiteten seit 530 die Begriffe Natur und Person in der Christologie aristotelisch und kamen so auch in der Trinitätslehre zum Tritheismus oder zum Modalismus (φύσις = ὑπόστασις; Askusnages, Johannes Philoponus, Petrus von Kallinico; gegen sie Leontius von Byzanz und Joh. Damascenus). Der Letztere gab gegenüber dem Tritheismus dem Trinitätsdogma eine der abendländischen Auffassung näher kommende Wendung (die ἀγεννησία

wird der γεννησία formell gleichgesetzt, das ἐν ἀλλήλοις der 3 Personen wird stark betont, dabei die περιχώρησις, jedoch nicht συναλοιφή und σύμφυρσις; der Unterschied sei nur für die ἐπινοία vorhanden); allein diese Fassung blieb ohne Wirkung, da sie am entscheidendsten Punkt den feinen Subordinatianismus bestehen liess: auch Johannes lehrte, dass der Geist allein vom Vater ausgehe (resp. durch den Sohn). Der Vater bleibt also die ἀρχή der Gottheit. Es ist mithin noch immer ein anderes geistiges Bild, welches sich das Morgenland und welches sich das Abendland von der Trinität gemacht hat: dort blieb der Vater die Wurzel der zwei αἰτιατά; die volle Reciprocität aller drei Personen schien den Orientalen die Monarchie und speciell die Ableitung des Geistes vom Sohn die Homousie zu gefährden. Hier setzte Photius (867), nach einem dogmatischen Streitpunkt suchend, ein, warf den Abendländern, welche die immanente processio des Geistes vom Vater und Sohn lehrten, Neuerung vor, ja manichäischen Dualismus und verstärkte diesen Vorwurf durch den noch härteren einer Fälschung des h. Symbols von Konstantinopel durch den Zusatz »filioque«. Dies Wort war dort wirklich eine Neuerung, die in Spanien aufgekommen war. Ein nie geschlichteter Streit entsprang, in dem den Griechen auch das »διὰ τοῦ υἱοῦ« verdächtig wurde. Die Abendländer aber mussten an ihrer Lehre festhalten, weil sie nach ihrem geistigen Bild von der Trinität nur in der vollen Einheit, daher auch nur in der vollen Reciprocität der Personen den wahren Glauben ausgeprägt fanden. Die Griechen verstanden das nicht, weil sie im Geheimen doch stets kosmologisch interessirt blieben, wie denn die Trinitätslehre in unaufhörlicher wissenschaftlicher Bearbeitung das Vehikel geblieben ist, welches die Philosophie des Alterthums den slavischen und germanischen Völkern überliefert hat: sie enthält den christlichen Gedanken der Offenbarung Gottes in Jesus und das Testament der antiken Philosophie in eigenthümlichster Vermischung.

Im Abendland war die Trinitätslehre in der Regel nicht als Gegenstand der Speculation bearbeitet worden. Die Einheit war das sichere, und die Unterscheidung von Wesen und Person wurde mehr im Sinne einer (durch die Jurisprudenz) geläufigen formellen Distinction verstanden. AUGUSTIN hat diese Trinitätsvorstellung mit den Mitteln der (neuplatonischen) Wissenschaft, aber auch von seinem religiösen Bewusstsein geleitet, welches nur einen Gott kannte, in seinem großen Werk de trinitate zum Ausdruck bringen wollen.*) Die Folge war die

*) Über Augustin's Verhältniss zu den trinitarischen Feststellungen des Orients s. REUTER, Ztschr. f. KGesch. V S. 375 ff., VI S. 155 ff.

völlige Austilgung jedes Rests von Subordinatianismus, die Verwandelung der Personen in Relationen (der alte abendländische Modalismus, nur verhüllt), aber damit zugleich ein solches Heer von contradictorischen und absurden Formeln, dass es dem im Unbegreiflichen schwelgenden und dann wieder skeptischen Autor selbst gruselig geworden ist (die drei zusammen sind gleich Eins; das absolut Einfache muss als Dreifaches verstanden werden; der Sohn nimmt activ an seiner Erzeugung Theil; sunt semper invicem, neuter solus; auch die ökonomischen Functionen sind nie getrennt zu denken — daher: dictum est »tres personae«, non ut illud diceretur, sed ne taceretur). Dieses Eingeständniss und die Analogien, die A. für die Trinität braucht — sie sind sämmtlich modalistisch — zeigen, dass er selbst nie auf die Trinität verfallen wäre, wenn er nicht an die Überlieferung gebunden gewesen wäre. Sein großes Werk, in dem natürlich auch der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn betont ist — denn an jedem Act sind alle drei betheiligt —, ist die hohe Schule für die technisch-logische Ausbildung des Verstandes und die Fundgrube der Scholastik im Mittelalter geworden. Durch Augustin hat sich zuerst die spanische Kirche, dann auch andere bestimmen lassen, das filioque zu proclamiren.

Die paradoxen Formeln der augustinischen Trinitätslehre, die jeden Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte und der Vernunft verleugnen, aber an dem Bestreben, den vollen Monotheismus aufrecht zu erhalten ihre Wahrheit haben, verbreiteten sich im Abendland und wurden im sog. Symb. Athanasianum, welches im frühen Mittelalter allmählich entstanden ist, zusammengefasst und mit der Reception desselben (8.—9. Jahrh.) als heilige Kirchenlehre verkündet.*) »Wer selig werden will, muss sie glauben«, d. h. sich ihnen unterwerfen. In dem Athanasianum als Symbol liegt die Umbildung der Trinitätslehre als eines innerlich anzueignenden Glaubensgedankens zu einer kirchlichen Rechtsordnung vor, an deren Beobachtung die Seligkeit hängt. Bei Athanasius war das ὁμοούσιος der entscheidende Glaubensgedanke, bei den Kappadociern der erkenntnissmässig zu durchdringende theologische Lehrsatz, bei den späteren Griechen die geheiligte Reliquie, bei den späteren Abendländern die kirchliche Rechtsordnung, die Gehorsam verlangt.

---

*) Über das Athanasianum s. Köllner, Symbolik I S. 53 ff. und die englischen Arbeiten von Ffoulkes (1871), Swainson (1875), Ommaney (1875), Lumby (1887).

Achtes Capitel.

Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit.

Quellen: Die Fragmente des Apollinaris, die Schriften des Athanasius, der Kappadocier und Antiochener.

Die Frage nach der Gottheit Christi war nur die Voraussetzung für die Frage nach der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. In dieses Problem mündete alle Dogmatik. Schon Irenäus, und dann Athanasius, hat die Gottheit des Erlösers in Rücksicht auf die Erlösung, d. h. auf jene Verbindung, festgestellt.

Aber die Frage nach der Verbindung setzte nicht nur eine präcise Vorstellung von der Gottheit, sondern auch von der Menschheit des Erlösers voraus. Zwar war im gnostischen Kampf die Realität der σάρξ Christi sichergestellt (Tertull., de carne Chr.); allein ein feiner Doketismus hatte sich trotzdem erhalten, und zwar nicht nur bei den Alexandrinern, sondern bei allen Lehrern. Kaum Einer dachte an ein volles menschliches Selbstbewusstsein, und kein Einziger legte der menschlichen Natur Christi alle die Schranken bei, die unsere Natur umgeben. Zwar hat Origenes — und nicht zuerst — Christus eine menschliche Seele und einen freien Willen zugewiesen; allein er brauchte eine Verbindung zwischen dem Gott-Logos und der Materie, und gerade er hat in seiner Christologie — soweit er den Jesus und Christus nicht spaltete — gezeigt, dass der handgreiflichste Doketismus wirksam bleibt, wenn man die σάρξ, weil etwas Materielles, als qualitätslos und jeglicher Eigenschaft fähig fasst.

Bei den origenistischen Theologen und im christlichen Volke herrschten am Anfang des 4. Jahrh. über die Menschwerdung und Menschheit Christi die allerverschiedensten Vorstellungen. Nur Wenige dachten an eine menschliche Seele, und Viele fassten das Fleisch Christi als ein himmlisches oder als eine Verwandelung des Logos oder als ein Gewand. Grob doketische Vorstellungen wurden durch neuplatonisch-speculative (die Endlichkeit ein Moment an der sich entfaltenden Gottheit) gemildert. An zwei Naturen dachte im Orient im Grunde Niemand; eine ewige gottmenschliche Natur, eine gewordene gottmenschliche Natur, eine ins Menschliche zeitweilig verwandelte göttliche Natur, eine im Menschlichen wohnende resp. eine mit der Hülle des Menschlichen bekleidete göttliche Natur — das waren die herrschenden Vorstellungen, und ebenso verworren waren die Antworten auf Einzelfragen (ist das

Fleisch von Maria geboren, oder der Logos mit dem Fleisch? ist Christus ein Mensch geworden oder hat er Menschennatur an sich genommen? wie viel kann dieser Natur fehlen, um noch als menschliche zu gelten? u. s. w.) und die biblischen Erwägungen (wer leidet? wer hungert? wer stirbt? wer bekennt seine Unwissenheit? der Gott oder der Mensch oder der Gottmensch? oder sind nicht im Grunde alle diese πάθη nur Schein, resp. ökonomisch?). Im Abendland wurde in concreto ebenfalls ein mehr oder weniger feiner Doketismus gelehrt. Aber daneben stand von Tertullian und Novatian her auf Grund des Symbols die juristische Formel: zwei Substanzen, eine Person. Diese Formel, gleichsam ein Schutz- und Grenzbegriff, wurde nicht weiter durchdacht; sie sollte aber dereinst das rettende Wort in den Kämpfen des Orients werden.

Die Einheit der übernatürlichen Persönlichkeit Christi war hier der allgemeine Ausgangspunkt. Wie man dabei die Menschheit unterzubringen habe, war das Problem, welches zuerst Apollinaris von Laodicea in seiner Schärfe und Schwere durchschaut hat. Den Anstoß hatten die Arianer gegeben, indem sie die Menschheit Christi lediglich als σάρξ fassten, um die volle Einheit der Erlöserpersönlichkeit auszudrücken und zugleich das beschränkte Wissen und die Leidensfähigkeit Christi ihrem halbgöttlichen Logos selbst beilegen zu können. Sie warfen dabei den Orthodoxen vor, ihre Lehre führe zu zwei Gottessöhnen oder zwei Naturen (das galt noch als identisch). Apollinaris erkannte nun, dass dieser Vorwurf berechtigt sei; er stellte seiner Theologie die Aufgabe, 1) eine ebenso strenge Einheit der Person Christi zum Ausdruck zu bringen wie der Arianismus in seinem lediglich mit der σάρξ bekleideten Logos, 2) die volle Menschheit Christi damit zu vereinigen. Hier ist das Problem gefunden, welches die Kirche des 3. Jahrhunderts beschäftigt hat, und zwar hat es Apollinaris als das christliche Hauptproblem, als den Kern aller Glaubensaussagen, in seiner ganzen Tragweite übersehen und demgemäß mit Aufbietung des höchsten Scharfsinns und einer alle Terminologien der Zukunft vorwegnehmenden Dialektik behandelt. An den Orthodoxen (Athanasius) tadelte er, dass sie, um den Einwürfen der Arianer zu entgehen, trotz ihrer besseren Absicht in Christus stets unterschieden, was der Mensch und was der Gott gethan habe; damit sei die Zweiheit aufgerichtet und der Trost der Erlösung dahin; denn Christus müsse so Mensch geworden sein, dass Alles, was von der Menschheit gilt, auch von der Gottheit gilt und umgekehrt (freilich hat Athanasius nie den Ausdruck δύο φύσεις gebraucht, wie Origenes; aber wider seinen Willen musste er in der Anwendung die Einheit des λόγος σαρκωθείς spalten). An den Arianern tadelte er,

dass auch sie den Trost der Erlösung rauben, sofern Christus nicht die ganze Menschheit angenommen habe, sondern nur Fleisch. Er selbst, den Einheitsgedanken als Steuer festhaltend, sich aber als Aristoteliker nicht wie Athanasius mit dem Geheimniss des Glaubens begnügend, stellte nun die Lehre auf, der Gott-Logos habe menschliches Fleisch und menschliche Seele an sich genommen, welche die Menschennatur als Natur constituiren, nicht aber einen menschlichen Logos d. h. — so würden wir jetzt sagen — nicht das, was am Menschen die (Einzel)Person constituirt, daher auch keinen freien Willen. Mit der so gearteten Menschennatur habe aber der Logos zu einer vollen Einheit verschmelzen können, weil niemals zwei Subjecte vorhanden waren; denn die Klippen, welche Apollinaris als verderblich erkannt hatte, waren 1) die Meinung von zwei Söhnen d. h. die Zerspaltung von Mensch und Gott, Jesus und Christus (»zwei Naturen sind zwei Söhne«), 2) die Vorstellung, dass Jesus ein ἄνθρωπος ἔνθεος gewesen sei, 3) die Meinung, dass er ein freies, wandelbares Wesen gehabt habe. Man müsse das Subject aus der Menschennatur in Christus entfernen, sonst käme man zu einem Zwitterwesen (Bockhirsch, Minotaurus); dagegen seine Auffassung stelle die μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη klar. Diese begründete A. soteriologisch (was der Mensch gethan hat, muss Gott gethan und erlitten haben; sonst hat es keine Heilskraft: ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον; die Gottheit ist durch Christus der νοῦς und λόγος der ganzen Menschheit geworden; die Menschennatur ist durch Christus die σάρξ der Gottheit geworden), biblisch — er war ein sehr tüchtiger Exeget — und speculativ (die Menschennatur ist stets das Bewegte, das Göttliche der Beweger; dieses Verhältniss kommt im λόγος σαρκωθείς zu seiner vollkommenen Ausgestaltung und Erscheinung; Christus ist der himmlische Adam, der also die Annahme der Menschennatur potentiell an sich hat; in verborgener Weise war er stets νοῦς ἔνσαρκος; sein Fleisch ist, weil er auf die Menschwerdung angelegt ist, seiner Gottheit ὁμοούσιος; die Menschwerdung ist daher nichts Zufälliges und unterscheidet sich von aller bloßen Inspiration; der Logos ist stets der Mittler — μεσότης — zwischen Gottheit und Menschheit; doch weiß man nicht, wie weit A. hier gegangen ist).

Sollte das Geheimniss Zwei = Eins (s. die Parallele zu dem Geheimniss Drei = Eins) überhaupt beschrieben werden, so ist die Lehre des A., gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung vom Christenthum als Religion, vollkommen. Darum hat er auch überzeugte Schüler gefunden, und im Grunde sind alle Monophysiten, ja selbst die frommen griechischen Orthodoxen, Apollinaristen:

die Annahme einer menschlichen Einzelpersönlichkeit in Christus hebt seine Erlösermacht ebenso auf, wie die Meinung von zwei unvermischten Naturen die Menschwerdung um ihren Effect bringt. Daher hat A. den menschlichen νοῦς gestrichen, wie alle griechischen Gläubigen vor ihm und nach ihm — er aber offen und energisch.

Aber die Forderung eines vollständigen Menschenwesens, einmal ausgesprochen, ließ sich nicht mehr überhören: konnte man doch sagen, nach A. werde der menschliche νοῦς nicht gerettet; auch schien die Gotteslehre ins Schwanken zu gerathen, wenn Gott gelitten haben solle. Daher bekannte man sich schon auf der Synode zu Alex. 362 zur vollen Menschheit, und die Kappadocier traten gegen ihren verehrten Lehrer auf, der um 375 aus der Kirche ausscheiden musste, aber eine eigene Kirche bildete; auch das Abendland verdammte ihn. Die volle Homousie Christi mit der Menschheit wurde zum Glaubenssatz erhoben. Gewiss hatten die evangelischen Berichte dabei ihren Antheil; aber was die Kappadocier dem A. entgegenzusetzen wussten, waren nur klägliche, widerspruchsvolle Formeln: es sind zwei Naturen, aber doch nur eine; es sind nicht zwei Söhne, aber anders handelt in Christus die Gottheit, anders die Menschheit; Christus hatte menschliche Freiheit, handelte aber in göttlicher Nothwendigkeit. Im Grunde dachten die Kappadocier wie A., aber sie mussten Rücksicht nehmen auf den »vollkommenen Menschen«, während dies keine Rücksicht ist, welche die griechische Frömmigkeit gebietet. Die Souveränetät des Glaubens hatte dem Apollinaris die Lehre dictirt; er hat dem athanasianischen Ὁμοούσιος die entsprechende Christologie hinzugefügt; er hat wie Athanasius für seinen Glauben kein Opfer gescheut. Die Gegner thaten aber der Kirche der Zukunft doch einen großen Dienst, indem sie die volle Menschheit (menschliches Subject) aufrechterhielten. Nun mussten sie den Widerspruch (nicht zwei Söhne, aber doch zwei selbständige Wesenheiten) zu vereinigen suchen. In welcher Formel das zu geschehen hatte, wusste noch Niemand.

Neuntes Capitel.

Fortsetzung. Die Lehre von der personalen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes.

Quellen: Die Schriften des Cyrill und der Antiochener, die Concilsacten. HEFELE, Conciliengesch. Bd. II u. III.

1. Der nestorianische Streit. Wie kann der vollkommene Gott und der vollkommene Mensch eine Einheit bilden? Die eifrigsten

Gegner des Apollinaris sind seine Landsleute u. z. Th. philosophischen Gesinnungsgenossen, die Antiochener, gewesen. Sie zogen aus der Formel: »vollkommener Gott und vollkommener Mensch« die Consequenz zweier verschiedener Naturen. DIODOR v. TARSUS und vor Allem Theodor von MOPSUESTIA, ausgezeichnet durch nüchterne Philosophie, treffliche Exegese und strenge Askese, waren überzeugte Nicäner, aber sie erkannten zugleich richtig, dass vollkommene Menschheit ohne Freiheit und Wandelbarkeit ein Unding sei; mithin seien Gottheit und Menschheit Gegensätze, die schlechterdings nicht verschmolzen werden können (leidensunfähig, leidensfähig). Darnach gestalten sie die Christologie, die bei ihnen also nicht soteriologisch, wohl aber durch das evangelische Bild Christi bestimmt gewesen ist. Christus besteht aus zwei getrennten Naturen (keine ἕνωσις φυσική); der Gott-Logos hat einen Einzelmenschen an sich genommen, d. h. er hat ihm eingewohnt; diese Einwohnung ist keine substanzielle, auch keine bloß inspirirende, sondern κατὰ χάριν gewesen, d. h. Gott hat sich mit dem Menschen Jesus in besonderer Weise, aber nach Analogie seiner Vereinigung mit frommen Seelen, verbunden und sich mit ihm verknüpft (συνάφεια). Der Logos wohnte in Christus wie in einem Tempel; die menschliche Natur blieb substantiell, was sie ist; aber sie hat sich allmählich bis zur vollkommenen Bewährung und Beharrung entwickelt. Die Union ist also nur eine beziehungsweise (ἕνωσις σχετική), und sie ist am Anfang nur relativ vollkommen gewesen; sie ist an sich eine moralische; aber durch die Bewährung und Erhöhung stellte sich am Ende und für immer ein anzubetendes Subject dar (χωρίζω τὰς φύσεις, ἑνῶ τὴν προσκύνησιν). Theodor hat die spätere Formel: »zwei Naturen, eine Person«; aber bei ihm ist die Einheit der Person lediglich die der Namen, der Ehre und Anbetung; in keinem Sinne eine substanzielle. Er hat ganz deutlich zwei Personen, weil zwei Naturen (Person = Natur) und daneben für die Gläubigen ein anzubetendes πρόσωπον. Von einer Menschwerdung darf man daher im Grunde nicht reden, sondern nur von einer Annahme des Menschen seitens des Logos. Die Functionen Jesu Christi sind streng auf Gottheit und Menschheit zu vertheilen. Maria θεοτόκος zu nennen, ist absurd.

Diese Lehre unterscheidet sich von der des Samosateners nur durch die Behauptung der Persönlichkeit des Gott-Logos in Christus. In Wahrheit ist Jesus — invito Theodoro — doch ein ἄνθρωπος ἔνθεος. Dass sich die Antiochener mit diesem begnügten, war eine Folge ihres Rationalismus. So anerkennenswerth ihre geistige Fassung der Probleme ist, so waren sie von der Auffassung der Erlösung als Wiedergeburt und

Sündenvergebung doch noch weiter entfernt, als die Vertreter der realistischen Erlösungsvorstellung. Sie wussten von einem Vollender der Menschheit, der sie durch Erkenntniss und Askese in eine neue Katastase führt, nicht von einem Restitutor. Aber sie haben, indem sie die Menschlichkeiten Christi nicht doketisch verflüchtigten oder aus Accomodation erklärten, das Bild des geschichtlichen Christus der Kirche in einer Zeit vorgehalten, in welcher diese sich in ihren Glaubensformeln immer weiter von demselben entfernen musste. Freilich kräftig konnte ein Bild nicht wirken, in welchem man die Züge der leeren Freiheit und Leidensfähigkeit, sowie die Weisheit und Askese hervorhob.

Ihre Gegner, die Alexandriner, fußten auf der Überlieferung, welche den Antiochenern Verlegenheit bereitete, dass Christus die göttliche Physis besessen habe, und dass er wirklich Mensch geworden sei. Ihre Ausführungen ermangelten bis 431 und noch weiter der begrifflichen Klarheit; aber das konnte nicht anders sein; um so sicherer war ihnen der Glaube. Cyrill v. Alex., in mancher Hinsicht wenig achtungswerth, hat für den Grundgedanken der Frömmigkeit, wie Athanasius, gestritten und die Überlieferung für sich gehabt. Diese Frömmigkeit verlangte nur eine starke und sichere Aussprache des Geheimnisses, nicht mehr (σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον). Die *thetische* Darlegung des Glaubens hat Cyrill nie viele Worte gekostet; aber er ist sofort in Gefahr gewesen, die Grenzen seines Glaubensgedankens zu überschreiten, wenn er das Geheimniss klar machen wollte, und seine Terminologie war unsicher. Sein Glaube ging nicht vom geschichtlichen Christus aus, sondern von dem Gott, der Mensch geworden ist. Dieser hat die ganze Menschennatur sich einverleibt *und ist doch derselbe geblieben*. Nicht sich hat er verwandelt, sondern die Menschheit hat er in die Einheit seines Wesens aufgenommen, ohne etwas an sie zu verlieren. Er ist nachher derselbe wie vorher, das *eine* Subject. Was der Leib erduldet, hat *er* erduldet. Daher brauchte Cyrill folgende Stichworte mit Vorliebe: εἷς καὶ ὁ αὐτός, nämlich der Gott-Logos, ἰδίαν ποιεῖν τὴν σάρκα οἰκονομικῶς, μεμένηκεν ὅπερ ἦν, ἐκ δύο φύσεων εἷς, συνέλευσις δύο φύσεων καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως. Daher: ἕνωσις φυσική (καθ' ὑπόστασιν und μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Den Unterschied von φύσις und ὑπόστασις hat Cyrill kaum gestreift. Doch sagte er nie: ἐκ δύο ὑποστάσεων oder ἕνωσις κατὰ φύσιν. Für die göttliche Natur fielen ihm φύσις und ὑπόστασις zusammen, für die menschliche nicht. Obgleich er alle Bestandtheile des Menschenwesens Christus zuspricht, *verwirft er doch die Ansicht, Christus sei ein individueller Mensch gewesen.* Christus ist der

Logos, der die Menschennatur angenommen hat: nur so kann er der Erlöser sein. Vor der Menschwerdung gab es nach Cyrill zwei Naturen, nach derselben nur eine, nämlich die gottmenschliche, die θεωρίᾳ μόνῃ unterschieden ist. Die Einheit hat freilich nicht die Leidensfähigkeit der Gottheit zur Folge; aber der Logos leidet an seinem Fleische. Er ist also doch θεὸς σταυρωθείς, und die Maria ist θεοτόκος. Darum kann auch die σάρξ Christi im Abendmahl göttliches Leben wirken; denn sie ist erfüllt mit der Gottheit.

Diese Auffassung ist im Grunde purer Monophysitismus; aber sie will es nicht sein, und indem sie die Menschheit Christi als unverflüchtigt behauptet, schützt sie gegen die consequente monophysitische Formel. Cyrill ist wirklich orthodox, d. h. er hat das gelehrt, was in der Consequenz der orthodoxen Christuslehre lag. Aber der Widerspruch — die Naturen sollen beide unverkürzt und unvermischt vorhanden sein einschließlich eines menschlichen Logos, und doch soll es nur eine gottmenschliche Natur sein und die menschliche ist subjectlos — ist offenkundig. Offenkundig ist auch, dass sich das Bild des wirklichen Christus bei dieser Ansicht nicht halten lässt: doketische Erklärungen müssen nothwendig zugelassen werden (resp. die Accommodation). Aber diese Lehre ist doch viel werthvoller als die des Chalcedonense, weil der Glaube sich an ihr deutlich klar machen kann, dass Christus die ganze Menschennatur angenommen, wesenhaft mit sich vereinigt und so ins Göttliche erhoben hat.

Der Streit brach in Konstantinopel durch den eitlen, polternden, aber nicht unedlen Bischof NESTORIUS (428) aus, der von dem Alexandriner als Antiochener gehasst und um seinen Stuhl beneidet, in unvorsichtiger Weise den Hass durch Predigten und Angriffe auf die cyrillisch Gesinnten schürte und speciell das Wort θεοτόκος und ähnliche als heidnische Fabeln verfolgte. Die »Fäulniss des Arius und Apollinaris« suchte er jetzt auszutilgen; als Christologe stand er übrigens selbst keineswegs auf der äußersten Linken der Orthodoxie wie Theodor. Er brachte die Hauptstadt in Aufregung; die Mönche und die kaiserlichen Damen waren gegen ihn, und nun mischte sich Cyrill ein. Die Formeln, welche Beide brauchten, lauteten nicht sehr verschieden — war doch Nestorius selbst bereit, unter Cautelen auf das θεοτόκος einzugehen; aber hinter den Formeln lag ein tiefer dogmatischer und kirchenpolitischer Gegensatz. Cyrill kämpfte um die eine gottmenschliche Natur und um den Primat im Orient. Er wusste den römischen Bischof für sich zu gewinnen, dem damals noch der Bischof von Konstantinopel der gefährlichere Rivale schien als der von Alexandrien. Cölestin, auch persönlich über Nestorius gereizt,

verleugnete seine eigene christologische Ansicht, die der des Nestorius sehr nahe stand, trat den Anathematismen des Cyrill bei und verlangte von Nestorius den Widerruf. Dieser, Gegenanathematismen gegen Nestorius schleudernd, betrieb die Berufung eines allgemeinen Concils beim Kaiser, der ihm günstig war. Aber Cyrill wusste das allgemeine Concil zu Ephesus (431) so zu leiten, dass es von vornherein zu einer Spaltung kam. Nachmals sind die Beschlüsse der ägyptisch-römischen Partei als die Beschlüsse des Concils anerkannt worden, während ursprünglich der Kaiser weder diese noch die Beschlüsse der antiochenischen Partei anerkannte. Cyrill ließ kein neues Symbol aufstellen, sondern den Nestorius absetzen und seine eigene Lehre für orthodox erklären. Umgekehrt hat das von den antiochenisch Gesinnten abgehaltene Concil den Cyrill abgesetzt. Der Kaiser bestätigte zunächst beide Absetzungen, und in Bezug auf Nestorius hatte es dabei sein Bewenden. Er ist in der Verbannung gestorben. Aber dem bei Hofe mächtigen Cyrill gelang es sich zu halten, und im J. 433 schloss er sogar, um seinen Einfluss nicht zu verlieren, eine Union mit den Antiochenern, deren zweideutiges Bekenntniss dem Wortlaut nach der antiochenischen Theologie näher stand. Aber Cyrill blieb eben desshalb Herr der Situation und verstand es, die alexandrinische Lehre und Kirchenherrschaft immer mehr zu befestigen.

2. Der eutychianische Streit (s. Mansi, Concilsacten VI. VII). Cyrill starb im J. 444, und es gab in seiner eigenen Partei Leute, die ihm die aus Herrschsucht geschlossene Union von 433 nie vergessen hatten. Sein Nachfolger wurde Dioskur, ihm nicht ebenbürtig, aber doch nicht ungleich. Dioskur suchte das Unternehmen seiner Vorgänger auf dem alexandrinischen Stuhl, Ägypten zur Domäne zu machen, die Kirche des Orients als Papst zu beherrschen und Kaiser und Staat sich factisch zu unterwerfen, zu vollenden. Schon Theophilus und Cyrill hatten sich dabei auf die Mönche und die Massen gestützt, aber auch auf den römischen Bischof, der das gleiche Interesse hatte, den Bischof von Konstantinopel niederzudrücken. Sie hatten ferner die Verbindung mit der griechischen Wissenschaft gelockert (Kampf gegen den Origenismus), um der Großmacht des Zeitalters, der frommen Barbarei, keinen Anstoss zu geben. Dioskur schien unter dem schwächlichen Kaiser Theodosius II. sein Ziel wirklich zu erreichen (Concil von Ephesus 449); allein dem größten Siege folgte die Katastrophe. Sie ist herbeigeführt worden durch die kraftvolle Kaiserin Pulcheria und ihren Gemahl Marcian, die sich auf die byzantinische Staatsidee, die Kirche zu beherrschen, wieder besannen, und durch Leo I., der im entscheidenden Moment die traditionelle Politik des römischen Stuhls, Alexandrien gegen Konstantinopel zu

stützen, aufgab, mit dem Kaiser und dem Bischof der Hauptstadt gemeinsame Sache machte und Dioskur stürzte. Allein in dem Moment des Falls musste der Gegensatz der ad hoc verbündeten Mächte (Kaiser und Papst) wieder hervortreten. Beide wollten den Sieg für sich ausnützen. Der Kaiser war nicht gewillt, dem zu Hülfe gerufenen Papst die Kirche des Orients auszuliefern, wenn er auch die dogmatische Formel desselben als einzige Auskunft der orientalischen Kirche dictirte, und der Papst konnte es nicht dulden, dass der Patriarch der Hauptstadt die übrigen Patriarchen des Orients verdrängte, als Creatur des Kaisers die Kirche nach den Winken desselben regierte und dass sein Stuhl dem des heiligen Petrus gleichgesetzt wurde. In Folge des Chalcedonensischen Concils triumphirte zwar momentan der Staat über die Kirche; aber indem er derselben seine dogmatische Formel gab, die mehr als die Hälfte der Gläubigen gegen sich hatte, zersplitterte er das Reich, legte den Grund für den Abfall großer Provinzen im Süden und Norden, stärkte den heftigsten Gegner, den Bischof von Rom, in einem Moment, wo durch den Untergang des weströmischen Reichs dieser sich an die Spitze des Abendlandes gestellt sah, und bereitete so den Zustand vor, der die byzantinische Herrschaft auf die Küstenprovinzen des östlichen Mittelmeers beschränkte.

Dies sind die allgemeinen Verhältnisse, unter denen sich der eutychianische Streit abgespielt hat, und es ist damit gesagt, welche Bedeutung die Politik in ihm gehabt hat.

Durch die Union von 433 war die christologische Frage bereits versumpft. Je nach der Auslegung der Formel konnte man Jeden als Häretiker fassen. Factisch machte trotz der energischen Gegenwirkung des wackeren und bestgehassten Theodoret die alexandrinische Doctrin, die ja wirklich dem Glauben der Orientalen entsprach, immer größere Fortschritte, und Dioskur gebehrdete sich wie ein Oberbischof über Palästina und Syrien. Der Kaiser lieferte ihm die Kirche geradezu aus. Dioskur verfolgte die antiochenisch Gesinnten, suchte die Formel »zwei Naturen« auszutilgen und ließ selbst bedenklich apollinaristisch lautende Bekenntnisse gewähren. Allein als der alte Archimandrit Eutyches in Konstantinopel seine cyrillische Christologie in Sätzen ausprägte, wie: »mein Gott ist nicht gleichen Wesens mit uns; er hat kein σῶμα ἀνθρώπου, sondern ein σῶμα ἀνθρώπινον«, nahmen persönliche Gegner (Domnus von Antiochien, dann Eusebius von Doryläum) daran Gelegenheit, ihn bei dem Patriarchen Flavian zu denunciren, der, selbst kein entschiedener Christologe, den Anlass gern benutzte, um den vom Hofe bevorzugten Geistlichen los zu werden. Auf einer Synode zu Konstantinopel (448) wurde Eutyches als Valentinianer und Apollinarist

verurtheilt, obgleich er nach Zögern die Formel: »Aus zwei Naturen ein Christus« zugestand. Von beiden Seiten wurden nun der Hof, die Hauptstadt, der römische Bischof in Bewegung gesetzt. Dioskur sah ein, dass der Moment der Machtfrage gekommen sei, aber Leo I. nicht minder. Während jener die Berufung des Concils beim Kaiser durchsetzte und für dasselbe mit unerhörter Machtvollkommenheit als wahrer Papst ausgerüstet wurde, sah dieser jetzt — trotz der Entscheidung seines Vorgängers Cölestin für Cyrill — in Eutyches den schlimmsten Ketzer, in Flavian den theuren, angefochtenen Freund, suchte das Concil durch zahlreiche Briefe an die Einflussreichen zu hintertreiben und schrieb an Flavian die berühmte Epistel, in welcher er in der Christologie zur tertullianisch-augustinischen Fassung zurücklenkte. In diesem Brief ist die Zwei-Naturenlehre streng ausgeführt (»agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scil. operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est«) und die alte abendländische juristische Auskunft dargelegt, man müsse an eine Person glauben, die zwei geschiedene Naturen (Substanzen) zu ihrer Verfügung habe — eine Auskunft, die allerdings weder monophysitisch noch nestorianisch ist, da sie zwischen der Person und zwei Naturen scharf scheidet, also eigentlich drei Größen einführt, indessen jedenfalls dem Nestorianismus näher steht, dem entscheidenden Interesse des Glaubens nicht gerecht wird und jedes concrete Denken ausschließt, mithin weder die Frömmigkeit noch den Verstand befriedigt. Daneben kennt Leo nur die Häresien des Doketismus und Samosatenismus. Leo hat zwar das Interesse unserer Erlösung in dem Schreiben bekannt; aber er hat eine Darlegung gegeben, die Cyrill weit von sich gewiesen hätte.

Im August 449 trat das große Concil zu Ephesus unter Dioskur's Leitung zusammen. Rom wurde erst als nicht vorhanden betrachtet, dann in seinen übrigens unsicher operirenden Legaten gedemüthigt. Dioskur ließ beschließen, dass es bei den Synoden zu Nicäa und Ephesus (431) sein Bewenden haben müsse, die den alten Glauben: »Nach der Menschwerdung giebt es eine fleischgewordene Natur« enthielten; kein Symbol wurde aufgestellt; Eutyches wurde restituirt und auf Grund des Nicänums wurden die Häupter der Antiochener, aber auch Flavian, Eusebius von Doryläum, Theodoret, Domnus von Antiochien abgesetzt, kurz die Kirche von dem »Nestorianismus« gründlich gereinigt. Das Alles geschah fast mit Einstimmigkeit. Zwei Jahre später wurde diese von vielen Bischöfen, die Theil genommen hatten, als erzwungen dargestellt (latrocinium Ephesinum sagt Leo). Gewiss hat Dioskur mit seinen fanatischen Mönchen die Synode terrorisirt; allein viel stärkeren Druck

hat man nachmals in Chalcedon nöthig gehabt. Dioskur hat wirklich den Glauben des Orients zum Beschluss erhoben, und der unvergleichliche Sieg, den er feierte, hatte, wenn nicht fremde Mächte (der Staat, Rom) eingriffen, die Gewähr der Dauer. Allein Dioskur rief den Papst und die byzantinische Staatsidee gegen sich auf und hat nicht mit der weitverbreiteten Abneigung gegen den rechten Flügel seines Heeres, den verkappt apollinaristischen, gerechnet. Er hat den Eutyches rehabilitirt, ohne die bedenklichen Sätze, die er und seine Anhänger im Munde führten, ausdrücklich zu verurtheilen.

Am 28. Juli 450 folgten Pulcheria und Marcian dem Theodosius; bis dahin hatte sich Leo vergeblich bemüht, dem Concil Opposition zu machen. Jetzt hatte ihn Marcian, der entschlossen war, die Selbstständigkeit der alexandrinischen Bischofs zu brechen, nöthig. Leo wünschte eine Verurtheilung des Dioskur und die Annahme seines Lehrbriefs ohne Concil; allein der Kaiser musste auf ein solches dringen, um in aller Form eine Neuordnung herbeizuführen. Eine solche konnte nur gelingen, wenn auch eine neue dogmatische Formel geschaffen wurde, welche die Ägypter ins Unrecht setzte und den Antiochenern doch nicht Recht gab. Die Politik rieth zur Formel des Abendlandes (Leo's) als der einzigen Auskunft. Das Concil kam 451 zu Chalcedon wirklich zu Stande; den päpstlichen Legaten wurde der Ehrenvorsitz eingeräumt; Leo hatte sie instruirt, der Würde Rom's nichts zu vergeben. Die größere Hälfte der 5—600 Bischöfe war wie Cyrill und Dioskur gesinnt, allem Nestorianismus höchst abgeneigt, dem Theodoret feindlich; aber der Kaiser beherrschte die Versammlung. Es stand fest, dass Dioskur abgesetzt und eine dogmatische Formel im Sinne Leo's angenommen werden müsse, da der Beschluss von 449 als »abgepresst« anullirt worden war. Ebenso fest stand aber, dass man das Andenken und die Lehre Cyrill's nicht preisgeben durfte. Daher wurde Dioskur nach einem höchst schmachvollen Process nicht als Häretiker, sondern wegen Ungehorsams und Unregelmäßigkeiten abgesetzt. Die Mehrzahl der Bischöfe verleugnete vor dem Angesicht der kaiserlichen Commissare ihre Vergangenheit und gab den Dioskur und den Beschluss von 449 auf; aber nur durch trügerische Vorspiegelungen und Drohungen ließen sich die Bischöfe zur Anerkennung des Lehrbriefs Leo's, den jeder Orientale nestorianisch verstehen musste, und zur Genehmigung der Lehre, dass auch nach der Menschwerdung zwei Naturen in Christus vorhanden seien, bewegen. Noch in der letzten Stunde suchte man — freilich vergeblich — eine bloß begriffliche Unterscheidung der Naturen zum Dogma zu erheben. Auf der 5. Sitzung wurden die Bestimmungen von 325, 381,

431 bestätigt, die Sufficienz derselben anerkannt, aber bemerkt, dass um der Irrlehrer willen, welche einerseits das θεοτόκος verwerfen, andererseits eine σύγχυσις und κρᾶσις der Naturen einführen wollen, »unvernünftig nur eine Natur des Fleisches und der Gottheit erdichtend und die göttliche Natur für leidensfähig haltend«, es nöthig sei, sowohl die Briefe Cyrill's an Nestorius und die Orientalen als den Brief Leo's anzunehmen. Die Declaration lautete: τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει (das war das Opfer des Glaubensgedankens). Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, dann heisst es: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν . . . ἐν δύο φύσεσιν (ἐκ δύο φύσεων ist eine spätere, dem Monophysitismus günstige Correctur) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομεν, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλὰ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον.

Die Kraft des Glaubensgeheimnisses war durch diese Unterscheidung von Natur und Person gelähmt, ein begriffliches Mysterium aufgerichtet, die Klarheit der antiochenischen Auffassung von der Menschheit Jesu doch nicht erreicht. Die Formel ist negativ und kühl; die Frommen sahen ihren Trost, die ἕνωσις φυσική, dahinsinken. Wie soll das unserer Natur zu Gute kommen, was sich nur in der Person Christi ereignet hat? Der verhasste »Moralismus« oder die Mystik der Vereinigung des Logos mit jeder Menschenseele schienen die Folge zu sein. Und dazu sollte man an eine φύσις ἀνυπόστατος glauben, von der bisher im Orient nur Wenige etwas gewusst hatten! Der Gewinn, die volle Menschheit Jesu nun als unumstößlichen Glaubensartikel gesichert zu haben, für die Zukunft unschätzbar, war zu theuer erkauft. Auch war der Friede nicht hergestellt. Kaiser und Papst entzweiten sich über den 28. Kanon, wenn sie es auch nicht zum Bruch kommen ließen, und die Kirche des Morgenlandes gerieth in Auflösung.

3. Die monophysitischen Streitigkeiten und das fünfte Concil (MANSI T. VII—IX; LOOFS, Leontius von Byzanz, 1887). Das Jahrhundert zwischen dem 4. und 5. Concil bietet die complicirtesten und wirrsten Verhältnisse; auch wechselt die dogmatische Situation in ihm beständig, so dass ein kurzer Überblick unmöglich ist. Daher können hier nur einige Hauptpunkte constatirt werden.

1) Die Gegner des Chalcedonense, die Monophysiten, waren an geistiger Kraft und Regsamkeit den Orthodoxen überlegen. In Ägypten, Theilen von Syrien und Armenien behielten sie die Oberhand, und es gelang den Kaisern weder durch Drohungen noch durch Concessionen, sie auf die Dauer zu gewinnen; vielmehr entfremdeten sich jene Provinzen immer mehr dem Reiche und verknüpften das monophysitische Bekenntniss mit der Nationalität, die Bildung selbständiger, griechenfeindlicher Nationalkirchen vorbereitend. In der Hauptsache auf der Doctrin Cyrill's beharrend und die weitergehenden apollinaristisch-eutychianischen Formeln verwerfend, zeigten die Monophysiten in inneren geistigen Bewegungen, dass allein in ihrer Mitte das dogmatische Erbe der Kirche lebendig war. Der neu erwachte Aristotelismus, welcher als Scholastik den Platonismus ablöste, fand bei ihnen gelehrte Vertreter, die freilich (Johannes Philoponus) in ihren Speculationen dem Tritheismus sehr nahe kamen. In der christologischen Frage gab es zwei Hauptrichtungen (GIESELER, Comment., qua Monoph. opin. illustr. 2 Part. 1835 f.). Die Einen (Severus, Severianer, »Agnoëten«, »Phartolatren«) opponirten im Grunde nur gegen das Chalcedonense als eine formelle Neuerung, gingen aber selbst auf eine begriffliche Unterscheidung der beiden Naturen in Christus ein, ja waren eifrig darauf bedacht, die Naturen unvermischt zu erhalten und die Creatürlichkeit und Verweslichkeit (in thesi) des Leibes Christi, sowie die Schranken der Erkenntniss der Seele Christi zu betonen, so dass sie selbst Orthodoxen Anstoß gaben. Sie wären zu gewinnen gewesen, wenn man die chalcedonensische F o r m e l resp. den Lehrbrief Leo's geopfert hätte. Die Anderen dagegen (Julian von Halicarnass, »Aktisteten«, »Aphthartodoketen«) zogen, die Verwandelung der einen Natur in die andere allerdings ablehnend, alle Consequenzen der ἕνωσις φυσική: vom Moment der assumptio an sei auch der Leib als unvergänglich, ja sogar als unerschaffen zu betrachten, alle Idiome der Gottheit seien auf die menschliche Natur übergegangen; demgemäß seien alle Affecte und Beschränktheiten, die man am evangelischen Bilde Christi gewahre, von Christus frei κατὰ χάριν übernommen, nicht aber nothwendige Folgen seines Wesens. Diese einzig vom Erlösungsgedanken bestimmte Auffassung entspricht allein der alten Tradition (Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa etc.). Endlich gab es auch solche Monophysiten — doch gewiss nicht zahlreich —, welche zu einer pantheistischen Speculation fortschritten (»Adiaphoriten«): die Creatur ist in geheimnissvoller Weise überhaupt wesenseins mit Gott; die ἕνωσις φυσική in Christus ist nur der Ausdruck für die allgemeine Wesenseinheit der Natur und der Gottheit (Stephen bar Sudaili; die Mystiker; Einwirkung

auf das Abendland; Scotus Erigena). Seit dem 5. Concil, noch mehr seit dem Einbruch des Islam, verkümmerten die monophysitischen Kirchen in Isolirung; der wilde nationale und cultische Fanatismus und die öde Phantasie der Mönche haben sie der Barbarei überliefert.

2) Da die Mittel der Gewalt nicht fruchteten, suchten einige Kaiser, um die Reichseinheit aufrecht zu erhalten, zeitweise das Chalcedonense zu unterdrücken (Encyklica des Basiliskus 476) oder zu umgehen (Henotikon des Zeno 482). Allein Folge dieser Politik war stets, dass man nur einen Theil der Monophysiten gewann und sich mit Rom und dem Abendland überwarf. So entstand des Henotikons wegen ein 35jähriges Schisma mit Rom (484—519), welches nur dazu diente, den Papst noch selbständiger zu machen. Die Kaiser wollten sich eben nicht entschließen, entweder Rom oder den Orient preiszugeben, und verloren schließlich Beides. Im J. 519 wurde das Chalcedonense im Bunde mit Rom durch Kaiser Justin, geleitet von seinem Neffen Justinian, voll wiederhergestellt. Allein der theopaschitische Streit (Erweiterung des Trishagion durch den Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, resp. Gültigkeit der Formel: »einer aus der Trinität ist gekreuzigt«: beides ist nicht identisch; denn jenes war eine cultische Neuerung und konnte sabellianisch verstanden werden, dieses ist gut orthodox) seit 518 zeigte, dass man im Abendland jede cyrillische Erklärung des Chalcedonense misstrauisch betrachtete, während die Orthodoxen im Orient sich das Chalcedonense nur in cyrillischer Auslegung gefallen lassen wollten, dabei noch immer auf Versöhnung mit den Monophysiten hoffend.

3) Während im 5. Jahrh. die chalcedonensische Orthodoxie im Orient überhaupt keinen dogmatischen Vertreter von Ansehen besessen hat — der stärkste Beweis, dass sie dem Geiste des Orients fremd war —, stellten sich solche seit dem Anfang des 6. Jahrh. ein. Nicht nur war die Formel durch die Zeit ehrwürdiger geworden, sondern vor Allem lieferte das Studium des Aristoteles Waffen zur Vertheidigung derselben. Die Scholastik gestattete es, die chalcedonensische Unterscheidung von Natur und Person beizubehalten, ja sie willkommen zu heißen, und der Formel doch eine streng cyrillische Auslegung zu geben. Das ist durch den skythischen Mönch Leontius von Byzanz, den bedeutendsten Dogmatiker des 6. Jahrh., den Vorläufer des Joh. Damascenus, den Lehrer Justinians, geschehen. Er hat die Kirche durch philosophisch-begriffliche Darlegung über das Chalcedonense beruhigt und das Dogma der scholastischen Technik überantwortet. Er ist der Vater der christologischen Neu-Orthodoxie, wie die Kappadocier die Väter der trinitarischen Neu-Orthodoxie gewesen sind. Durch seine Lehre von der

Enhypostasie der menschlichen Natur hat er in der Form eines feinen Apollinarismus dem Erlösungsgedanken vollkommen Rechnung getragen.

4) Von hier aus ist Justinian's, des kaiserlichen Dogmatikers, Religionspolitik zu verstehen. Wie er durch beispielloses Glück das ganze Reich sich unterwarf, so wollte er auch das Reichsrecht und die Reichsdogmatik endgültig fixiren. Folgende Gesichtspunkte leiteten ihn: a) strenges Festhalten am Wortlaut des Chalcedonense als einer Capitalentscheidung, denen von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus ebenbürtig, b) streng cyrillische Auslegung des Symbols (der Kaiser war geneigt, bis zum Aphthartodoketismus zu gehen), um die Monophysiten zu gewinnen und der eigenen Neigung zu folgen. Mittel dafür waren a) zahlreiche kaiserliche Religionsedicte im Sinne der Christologie des Leontius, b) öffentliche Religionsgespräche, c) die Durchführung der theopaschitischen Formel, d) Unterdrückung jeder freieren, selbständigeren Theologie, daher des Origenismus einerseits, der bei monophysitischen Mönchen, namentlich in Palästina, zahlreiche Anhänger hatte, und der antiochenischen Theologie andererseits, die sich ebenfalls noch zahlreicher Verehrer erfreute (wie der Kaiser die Schule von Athen geschlossen hat, so wollte er auch alle christlichen wissenschaftlichen Schulen schließen; nur die Scholastik sollte nachbleiben), e) gewaltsame Einbürgerung der Neu-Orthodoxie im Abendland. Erschwert wurde die Durchführung dieser Pläne 1) durch die geheime monophysitische Nebenregierung der Kaiserin Theodora, 2) durch den Widerstand des Abendlandes, in die Verwerfung der Antiochener d. h. der »drei Capitel« (Person und Schriften Theodor's, anticyrillische Schriften Theodoret's, Brief des Ibas an Maris) zu willigen. Mit Recht erkannte das Abendland (Facundus von Hermiane) in der nachträglichen Verdammung der Antiochener einen Versuch, die Zwei-Naturenlehre, wie sie Leo gemeint hatte, abzuthun und dafür einen feinen Monophysitismus einzusetzen. Allein der Kaiser fand in Rom einen charakterlosen Papst (Vigilius), der sich mit Schmach bedeckte und seine Stellung im Abendland aufs Spiel setzte, dem Kaiser willfahrend (große Schismen im Abendland). Dieser setzte die Verdammung des Origenes und der »drei Capitel« durch; er restituirte den dogmatischen Gedanken der beiden ephesinischen Concilien von 431 und 449, ohne das Chalcedonense anzutasten, und er ließ sich das Alles von gehorsamen Bischöfen auf dem 5. Concil zu Constantinopel 553 bestätigen. Allein trotzdem dass man nun mit Cyrill von einer gottmenschlichen Natur sprechen sollte (neben der Zwei-Naturenlehre) und somit der Geist der orientalischen Dogmatik zum Siege gekommen war, ließen sich

die Monophysiten nicht gewinnen; denn das Chalcedonense war zu verhasst, und die Gegensätze waren längst nationale geworden.

4. Die monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten, das 6. Concil und Joh. Damascenus (Mansi T. X. und XI). Mit den Bestimmungen des 4. und 5. Concils hätte sich sowohl die Lehre von einem als von zwei Willen in Christus vertragen. Factisch hat vor dem 6. Jahrhundert Niemand von zwei Willen in Christus gesprochen; denn auch die Antiochener führten, wie einst Paul von Samosata, aus, dass sich der menschliche Wille ganz mit dem göttlichen Willen erfüllt habe (Willenseinheit, nicht Willenseinzigkeit). Aber die Theologie des Leontius tendirte allerdings auf die Zwei-Willenlehre. Doch wäre es zu einer Controverse schwerlich gekommen — das Dogma war schon seit 553 der theologischen Wissenschaft (Scholastik) und dem Cultus (Mystik) ausgeliefert —, wenn sich nicht die Politik der Frage bemächtigt hätte.

Der hauptstädtische Patriarch Sergius rieth dem gewaltigen Kaiser Heraklius (610—41) die Wiedereroberungen im Süden und Osten dadurch zu festigen, dass man den Monophysiten mit der Formel entgegenkomme, der aus zwei Naturen bestehende Gottmensch habe Alles mit einer gottmenschlichen Energie gewirkt. Wirklich wurde 633 mit vielen Monophysiten auf dieser Grundlage eine Union geschlossen. Allein es erhob sich Widerstand (Sophronius, nachmals Bischof von Jerusalem), und Sergius im Bunde mit Honorius von Rom suchte nun Allen dadurch gerecht zu werden, dass er die Losung ausgab, man müsse über die Energien schweigen (dass Christus nur ein θέλημα habe, galt noch als selbstverständlich). So lautete auch ein kaiserlicher Erlass, die Ekthesis (638). Allein nicht nur im Abendland besann man sich jetzt auf die Consequenzen des Lehrbriefs Leo's, sondern auch im Orient waren die tüchtigsten Theologen (Maximus Confessor) durch die aristotelische Scholastik mit der chalcedonensischen Formel so vertraut, dass man den Willen auf die Seite der Naturen schob (nicht der Person) und daher die Zweiheit forderte. Jetzt wurde auf einer römischen Synode 641 (Papst Johann IV.) sogar der Monotheletismus verdammt. Die die Ekthesis verwerfenden Orientalen flüchteten nach Carthago und Rom und bereiteten im Bunde mit dem Papst eine förmliche Revolution vor. Zwar scheiterte diese (es handelte sich um die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat; das Bestreben setzte sich im Bilderstreit fort); aber der Kaiser sah sich doch genöthigt, die Ekthesis preiszugeben, sie durch den Typos ersetzend, der bei schweren Strafen den Streit um ein oder zwei Willen verbot. Allein Rom ließ sich auch darauf nicht ein. Auf

der Lateransynode 649 (Martin I.), der viele Orientalen beiwohnten, setzte sich die Verschwörung gegen den Kaiser, der der Kirche Vorschriften zu machen sich erdreiste, fort. In strenger Fassung wurde die Zwei-Willenlehre formulirt, seltsamer Weise aber das Recht des richtig verstandenen Satzes: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη eingeräumt. Eine Reihe konstantinopolitaner Patriarchen der letzten Zeit wurde verdammt. Martin machte Miene, wie ein zweiter Dioskur, die Kirchen des Orients zu beherrschen und aufzuwiegeln; aber es gelang dem Kaiser Konstans, dem Landesherrn des Papstes, sich desselben zu bemächtigen (653). Entehrt und beschimpft ist er im Chersones gestorben. Auch Maximus Confessor musste leiden. Konstans fand bald in Rom gefügigere Päpste und blieb bis zu seinem Tode (668) Herr der Situation, den Typos zur Geltung bringend und der verständigen Auskunft Vorschub leistend, dass die zwei natürlichen Willen gemäss der hypostatischen Einigung zu einem hypostatischen Willen werden.

Der nun folgende Umschwung in Konstantinopel ist nicht vollkommen durchsichtig. Vielleicht weil man auf die Monophysiten keine Rücksicht mehr zu nehmen brauchte, vielleicht weil die »Wissenschaft« der Zwei-Willenlehre günstig war, vielleicht weil man die unsicheren abendländischen Besitzungen durch dogmatisches Entgegenkommen fester an die Hauptstadt knüpfen wollte, lenkte Kaiser Konstantin Pogonatus ein und suchte den kraftvollen Papst Agathon zu neuen Verhandlungen zu bestimmen. Dieser sandte jetzt, wie einst Leo I., einen Lehrbrief ein, der die Irrthumslosigkeit des römischen Stuhls und den Dyotheletismus verkündete. Auf dem 6. Concil zu Konstantinopel (680) wurde dieser nach verschiedenen Vermittelungsvorschlägen und unter Widerspruch, der aber endlich wich, durchgesetzt, d. h. die formellen Consequenzen des Decrets von 451 wurden gezogen (zwei natürliche θελήματα und zwei natürliche Energieen ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως in dem einen Christus; nicht als entgegengesetzt seien sie zu denken, sondern der menschliche Wille folgt und widersteht und widerspricht nicht, ist vielmehr dem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen; der menschliche Wille ist nicht aufgehoben, aber es findet andererseits eine Communication statt: er ist der Wille des Gott-Logos, so wie die menschliche Natur, ohne aufgehoben zu sein, doch die Natur des Gott-Logos geworden ist). Zugleich wurden viele konstantinopolitanischen Patriarchen und der Papst Honorius verdammt. So hatte Rom wieder seine Formel dictirt, das 5. Concil durch das 6. balancirt und sich selbst dem Orient insinuirt. Allein das Einvernehmen war von kurzer Dauer. Schon 692 schloss sich auf dem Trullanum der

Orient in cultischen Dingen — und diese waren bereits die entscheidenderen — schroff gegen Rom ab.

Die Formeln der byzantinischen Dogmatik sind abendländisch; aber der Geist, der 431 und 553 sich einen Ausdruck gegeben hatte, behielt in der Deutung der Formeln die Oberhand, und das Cultussystem und die cultische Mystik ist stets monophysitisch bestimmt geblieben. Das zeigte sich im Bilderstreit einerseits, in der christologischen Dogmatik des Joh. Damascenus andererseits. Hier ist trotz der dyophysitischen und dyotheletischen Formel und der scharfen Unterscheidung von Natur und Person ein feiner Apollinarismus oder Monophysitismus insofern bewahrt, als gelehrt wird, der Gott-Logos habe die menschliche Natur (nicht einen Menschen) so angenommen, dass diese erst durch den Gott-Logos individualisirt worden ist. Das ist das schon von Leontius erkannte Zwischending, welches keine eigene Hypostase hat, aber auch nicht ohne dieselbe ist, sondern in der Hypostase des Logos seine Selbständigkeit besitzt. Außerdem wurde der Unterschied der Naturen durch die Lehre von der περιχώρησις und der Idiomencommunication ausgeglichen. Die μετάδοσις (οἰκείωσις, ἀντίδοσις) der Eigenarten der beiden Naturen will der Damascener so vollkommen fassen, dass er von einer εἰς ἄλληλα τῶν μέρων περιχώρησις redet. Das Fleisch ist wirklich indirect Gott geworden, und das vergottete Fleisch durchdringt die Gottheit.

C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

Zehntes Capitel.

Die Mysterien und Verwandtes.

Bereits im 6. Jahrhundert ist die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche abgeschlossen gewesen, und auch schon vorher hat jeder Fortschritt mit Abneigung und Misstrauen zu kämpfen gehabt. Die Ursache hierfür liegt in dem Traditionalismus, genauer aber in dem immer mehr die Oberhand gewinnenden Ritualismus.

Auch der Ritualismus hat eine zarte religiöse, ja christliche Wurzel. Er entstand aus dem Bestreben, einen schon in der Gegenwart vorhandenen Heilsbesitz nachzuweisen und festzuhalten, der aus derselben Quelle stammt, aus welcher die zukünftige Erlösung fließt — aus der gottmenschlichen Person Christi — und daher dieselbe Art hat wie diese. Ursprünglich dachte man bei dem gegenwärtigen Heilsbesitz mehr an geistige Güter, an die Erkenntniss, an die Kräftigung der Freiheit zu guten Werken u. s. w. Allein da man die zukünftige Erlösung als

geheimnissvolle Vergottung vorstellte, war es nur consequent, dass man auch die Erkenntniss als geheimnissvolle, durch heilige Weihen mitzutheilende betrachtete, und dass man gemäß der Vorstellung einer zukünftigen physischen Vereinigung mit der Gottheit, auch in der Gegenwart die Anbahnung und den Vorschmack dieser Vergottung zu constatiren bestrebt war.

Diese Tendenz leitete aber direct zur Ethnisirung des Christenthums hinüber oder ist vielmehr bereits ein Symptom derselben. Die μάθησις wird zur μυσταγωγία; diese aber, ursprünglich eine unheimliche Verbindung von Spirituellem und Sinnlichem, wird immer mehr zur Magie und zum Zauberwerk. In diesem ist das Ritual die Hauptsache; nichts aber ist empfindlicher als eine Ceremonie; sie verträgt nicht die geringste Veränderung. Sofern nun die Glaubensformeln immer mehr ihre Bedeutung als μάθησις einbüßten und dafür in immer höherem Grade Bestandtheile des Rituals wurden, zugleich Sinn und Zweck desselben, die Vergottung, ausdrückend, vertrugen sie keine Veränderung mehr. Wo das Dogma nur als Reliquie des Alterthums oder in ritueller Behandlung werthvoll erscheint, da hat die Dogmengeschichte ein Ende. An ihre Stelle tritt die mystagogische Theologie, und in der That hat diese, neben der Scholastik und mit ihr eng verbündet, bereits im 6. Jahrh. die Dogmengeschichte abgelöst. Die mystagogische Theologie aber hat eine doppelte Seite. Einerseits führt sie, indem sie sich im Irdischen eine neue Welt schafft und Dinge, Personen und Zeiten als geheimnissvolle Symbole und Vehikel nimmt, zur Zauberreligion über, resp. auf die tiefsten Religionsstufen zurück; denn für die Masse und schließlich für die Theologen selbst entweicht der Geist, und das Phlegma, der geheiligte Stoff, bleibt nach. Wie die neuplatonische Philosophie zur religiösen Barbarei ausgeartet ist, so ist auch das griechische Christenthum unter dem Einfluss der absterbenden Antike, welche ihm ihre höchsten Ideale und ihre Idole vermacht hat, Bilderdienst geworden. Andererseits aber bewahrt die mystagogische Theologie für die »Wissenden« ihren uralten, pantheistischen Kern, den Grundgedanken, dass Gott und die Natur im Tiefsten eins sind, dass die Natur die Entfaltung der Gottheit ist. Auch die christlichen mystagogischen Theologen haben diesen Gedanken, mehr oder weniger klar durchdacht, beibehalten. Durch Speculation und Askese kann man sich von allen Medien, Trägern und Vehikeln emancipiren. Die Mysteriosophie ersetzt die Mysterien; diese wie alles Concrete und Geschichtliche werden für den Wissenden wirklich zu reinen Symbolen, und speciell die geschichtliche Erlösung durch Christus wird verflüchtigt.

Es ist nicht auffallend, dass zwei so verschiedene, im Ritualismus freilich ausgeglichene, Gestaltungen wie der Pantheismus und der Fetischismus das Endproduct der Entwickelung sind; denn sie steckten beide schon im Anfang der Bewegung und sie sind blutsverwandt, da sie an der Vorstellung von der substanziellen Einheit Gottes und der Natur ihre Wurzel haben. Die Geschichte der Entwickelung der Mysterien und der Mysterientheologie gehört streng genommen nicht hierher; daher sollen nur einige Andeutungen folgen:

1. Am Anfang des 4. Jahrh. besaß die Kirche bereits eine große Reihe von »Mysterien«, deren Zahl und Grenzen aber keineswegs sicher bestimmt waren. Unter ihnen waren die Taufe nebst der mit ihr verbundenen Salbung und das Abendmahl die höchstgeschätztesten; aus ihnen hat sich auch ein Theil der übrigen Mysterien entwickelt. Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt, jene Mysterien zu begleiten, wurden selbständig. So ist die Firmelung entstanden, die schon Cyprian als ein besonderes »sacramentum« gezählt, Augustin als sacramentum chrismatis bezeichnet, der Areopagite μυστήριον τελετῆς μύρου genannt hat. Man sprach später auch von einem Mysterium des Kreuzeszeichens, der Reliquie, des Exorcismus, der Ehe usw., und der Areopagite zählt sechs Mysterien: φωτίσματος, συνάξεως εἴτ᾽ οὖν κοινωνίας, τελετῆς μύρου, ἱερατικῶν τηλειώσεων, μοναχικῆς τελειώσεως und μυστήρια ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων. Die Zählung war sehr willkürlich; Mysterium war jedes Sinnliche, bei dem etwas Heiliges gedacht oder genossen werden sollte. Sie entsprachen den himmlischen Mysterien, die ihre Quelle an der Trinität und der Menschwerdung haben. Wie jede Offenbarungsthatsache ein Mysterium ist, sofern das Göttliche durch sie in das Sinnliche getreten ist, so ist umgekehrt jedes sinnliche Mittel, auch das Wort oder die Handlung, ein Mysterium, sobald das Sinnliche Symbol oder Vehikel — diese sind nie streng unterschieden worden — des Göttlichen ist. Die Wirkungen der Mysterien werden mit den höchsten Ausdrücken gefeiert als die Vereinigung mit der Gottheit; aber da sie die verlorene Gottesgemeinschaft nicht wiederherstellen können (nur Christus und die Freiheit vermögen das), so vermag die strenge Dogmatik nur wenig über sie auszusagen. Die wahre Wirkung ist eine rein gefühlsmäßige, resp. wird in der Phantasie erlebt: man sah, hörte, roch und fühlte das Himmlische, aber ein angefochtenes Gewissen konnte man mit den Mysterien nicht trösten, versuchte es m. W. auch kaum.

Auf Grund derselben entwickelte sich, indem der rohe Instinct der Massen voraneilte, die Mysteriosophie. Ihre Wurzeln sind so alt wie die Heidenkirche, und es lassen sich zwei convergirende Entwickelungen

unterscheiden, die antiochenische und die alexandrinische. Jene (Ignatius, die apostolischen Constit., Chrysostomus) knüpft an den Cultus und Priester an, diese an den wahren Gnostiker resp. an den Mönch. Jene sieht in dem Gottesdienst und im Priester (Bischof) die wahre Hinterlassenschaft des gottmenschlichen Lebens Christi und bindet den völlig passiv gedachten Laien an das cultisch-hierarchische System, durch welches man zur Unsterblichkeit geweiht wird; diese will selbständige Virtuosen der Religion bilden. Die alexandrinische Mysteriosophie ist heterodox; aber sie hat kein einziges Schema der positiven Religion außer Acht gelassen, vielmehr alle neben der stufenweise fortschreitenden Erkenntniss verwerthet (Opfer, Blut, Versöhnung, Entsühnung, Reinigung, Vollendung, Heilsmittel, Heilsmittler), freilich alle als Durchgangspunkte betrachtet, um durch Speculation und Askese einen Standpunkt zu gewinnen, für den jedes Vehikel und Sacrament, alles Heilige, was in sinnlicher Hülle auftritt, profan wird, weil die Seele im Allerheiligsten lebt und in Jedem ein Christus geboren werden soll: παρούσης τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνος.

Die beiden Mysteriosophien, die hierarchische und die gnostische, convergiren in der Mystik des großen Unbekannten DIONYSIUS AREOPAGITA (Vorstufen bieten Methodius, Gregor v. Nyssa, Makarius), der einerseits den Cultus und das Priesterthum als irdische Parallele der himmlischen Hierarchie (der abgestuften Geisterwelt als der sich entfaltenden Gottheit) gefasst, andererseits den Individualismus der neuplatonischen Mystik aufgenommen hat. Durch MAXIMUS CONFESSOR wurde diese Combination die Macht, welche die Kirche beherrschte, sie zu monachisiren versuchte und ihr den mönchischen Widerstand gegen den Staat — die einzige Form, in welcher die griechische Kirche Selbständigkeit zu behaupten vermag — einimpfte.

Der eigenthümliche Charakter der Mysteriosophie als der Speculation über die Versinnlichung des Göttlichen und über die Vergottung des Sinnlichen konnte bei keinem Mysterium stärker ausgeprägt werden als beim Abendmahl (STEITZ, Abendmahlslehre d. griech. Kirche i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. IX—XIII). Dieses, schon längst als der Boden erkannt, auf dem der sublimste Spiritualismus der massivsten Sinnlichkeit die Hand reichen konnte, wurde so ausgebildet, dass an ihm die christologische Formel, das Grunddogma, lebendig und fassbar erschien. Ohne der Speculation über das Abendmahl eine streng lehrhafte Ausbildung zu geben, wurde es namentlich seit Cyrill v. Alex. allgemein so behandelt, dass es als das Mysterium galt, welches unmittelbar auf

der Incarnation ruht und das Geheimniss der θέωσις fortsetzt. Alle übrigen Mysterien, sofern auch sie die Ineinsbildung von Himmlischem und Irdischem enthalten, bestehen eigentlich nur zu Recht auf Grund des Abendmahls. Nur hier ist eine förmliche Transmutation des Sinnlichen in den göttlichen Leib Christi gegeben; denn diese Vorstellung nahm immer mehr überhand, tilgte den Symbolismus aus und setzte sich endlich völlig durch. Die Verwandelung des geheiligten Brodes in den Leib Christi ist die Fortsetzung des Processes der Incarnation. Dabei wurden in Bezug auf das Abendmahl — höchst charakteristisch — durchweg monophysitische Formeln gebraucht, und allmählich setzte sich sogar die Vorstellung durch, dass der Leib, in den sich das Brod transformire, per assumptionem der von der Jungfrau geborene Leib Christi selbst sei, woran früher kaum Einer gedacht hatte, indem die Älteren auch unter σάρξ Χριστοῦ etwas Pneumatisches verstanden. Wie aber das Abendmahl als Sacrament aufs engste mit dem Incarnationsdogma und der christologischen Formel verbunden wurde (daher die Empfindlichkeit dieser Formel), so wurde es als Opfer mit dem Kreuzestode verknüpft (Wiederholung des Kreuzesopfers; jedoch ist die Vorstellung in der griechischen Kirche nicht so sicher wie im Abendland ausgeprägt worden). So vergegenwärtigte es die wichtigsten geschichtlichen Thatsachen, aber nicht als Erinnerung, sondern als Fortsetzung resp. Wiederholung, wodurch jene Thatsachen um ihren Sinn und ihre Bedeutung gebracht wurden. Zugleich wandelte der unsittliche und irreligiöse Hunger nach »Realitäten« die h. Handlung in eine Mahlzeit, in der man die Gottheit mit den Zähnen zerbiss (so schon Chrysostomus; Abschluss der Abendmahlslehre bei Joh. Damasc.).

2. Die ganze Entwickelung des griechischen Christenthums zum Bilderdienst, zur Superstition und einem schlecht verhüllten Polytheismus lässt sich aber auch als Sieg der in der Kirche stets vorhandenen Religion zweiter Ordnung über die geistige Religion auffassen. Jene wurde legitimirt und mit der doctrina publica verschmolzen, wenn auch die Theologen gewisse Cautelen anbrachten. Wie die heidnischen Tempel in christliche Kirchen umgeweiht wurden, so wurde das alte Heidenthum als Engel-, Heiligen-, Bilder-, Reliquien-, Amulettendienst conservirt. Die Religion, deren Stärke einst der Abscheu vor den Idolen gewesen ist, ist schließlich den Idolen verfallen und in dem Maße sittlich stumpf geworden. Freilich lagen die Anknüpfungspunkte in der doctrina publica selbst; denn 1) diese war mit den Mitteln der griechischen Philosophie gebaut; die Philosophie aber hing durch tausend Fäden mit der Mythologie und Superstition zusammen, 2) sie sanctionirte

das A. T., ursprünglich freilich eine geistige Deutung desselben vorschreibend; allein der Buchstabe des A. T., der z. Th. eine untergeordnete Religionsstufe ausprägte, wurde immer mächtiger und kam den inferioren Tendenzen der Kirche entgegen, die er dann zu legitimiren schien, 3) die als Mysterien vorgestellten Handlungen der Taufe und des Abendmahls öffneten dem Einströmen des Mysterienunwesens überhaupt Thor und Thür, 4) der altüberlieferte, durch die doctrina publica geschützte Engel- und Dämonenglaube wurde immer mächtiger, wurde in massiver Form von den Mönchen, in spiritueller von den neuplatonischen Theologen gepflegt und drohte immer mehr die wahre Sphäre der Frömmigkeit zu werden, hinter der der unerfassliche Gott und der durch die Kirchenlehre ebenso unerfassliche Christus im Dunklen ruhten, 5) die alte Vorstellung, dass es »Heilige« gebe (Apostel, Propheten, geistliche Lehrer, Blutzeugen), war schon sehr frühe so ausgebildet worden, dass diese Heiligen fürbittend und satisfactorisch für die Menschen eintreten; sie nahmen nun mehr und mehr die Stelle der entthronten Götter ein, sich an die Engelmächte anreihend. Unter ihnen trat Maria in den Vordergrund, und der Gang der Entwickelung des Dogmas ist ihr — nur ihr — speciell zu Gut gekommen. Ein Weib, eine Mutter, erschien nun in der Nähe der Gottheit, und damit war endlich die Möglichkeit gegeben, das dem ursprünglichen Christenthum Fremdeste doch zur Anerkennung zu bringen — das Heilige, das Göttliche in weiblicher Gestalt — Maria wurde die Mutter Gottes, die Gottesgebärerin,*) 6) von den ältesten Zeiten her war den Christen der Tod als Geburtsstunde des wahren Lebens

*) Über den Engeldienst, sofern die Engel die Heilsgüter an die Menschen vermitteln, s. den Areopagiten; über die Verbreitung des Engeldienstes (besonders die Idee der Schutzengel) schon im 4. Jahrh. s. Didymus, de trinit. II, 7. — Der Heiligendienst (Kirchen einem bestimmten Heiligen geweiht) war schon um 300 sehr ausgebildet; allein es fehlten im 4. Jahrh. Gegenwirkungen nicht (auch nicht in Bezug auf den Engeldienst; s. die Synode von Laodicea). Namentlich hat der gallische Priester Vigilantius ihn bekämpft, sowie auch die Reliquienverehrung. Allein die angesehensten Lehrer (Hieronymus) erklärten sich gegen Vigilantius und arbeiteten eine »Heiligentheologie« aus, die λατρεία Gott reservirend, aber τιμὴ σχετικὴ (προσκύνησις) den Heiligen zugestehend. Das Reliquienwesen, ebenfalls im 4. Jahrh. schon in Blüthe, stieg doch erst im monophysitischen Zeitalter zur vollen Höhe. Schließlich musste jede Kirche ihre Reliquien haben, und der 7. Kanon des 7. Concils bestätigte das und sanctionirte den kirchlichen Gebrauch der Reliquien feierlich. — Die Hauptrolle in dieser Religion zweiter Ordnung spielt aber die Maria; sie allein ist zu einer dogmatischen Größe, θεοτόκος ein Stichwort wie ὁμοούσιος, geworden: »der Name Gottesgebärerin stellt das ganze Geheimniss der Menschwerdung dar« (Joh. Damasc. in den Marienhomilien). Gen. 3, 3 wurde auf sie

heilig gewesen; demgemäß erhielt allmählich Alles, was mit dem Tode christlicher Heroen zusammenhing, eine dingliche Heiligkeit. Das antike Idol- und Amulettwesen bürgerte sich ein, aber in der hässlichsten Form als Reliquienwesen und Knochenverehrung; an dem Contraste der unscheinbaren, abschreckenden Gestalt und dem religiösen Werth machten sich die Christen die Erhabenheit ihres Glaubens klar, und je unästhetischer eine Reliquie erschien, um so höheren Werth musste sie für diejenigen haben, die in der Entkörperung und der Austilgung aller sinnlichen Reize die Gewähr des Heiligen erkannten, 7) endlich öffnete die Kirche dem schrankenlosen Begehren, in einer Wunderwelt zu leben, das Heilige mit allen fünf Sinnen zu genießen und Zauberwinke von der Gottheit zu erhalten, freie Bahn. Auch die gebildetsten Kirchenväter der späteren Zeit wissen zwischen Wirklichem und Unwirklichem nicht mehr zu unterscheiden, leben in einer Welt der Magie und lockern den Bund des Religiösen mit dem Sittlichen (von der Askese abgesehen) vollständig, ihn um so enger mit dem Sinnlichen schließend. Die Proceduren aus der grauen Vorzeit der Religion, wenig modificirt, tauchten wieder auf — Orakelbefragung aller Art, Gottesurtheile, Prodigien u. s. w. Die Synoden, ursprünglich diesem Treiben feindlich, gingen schließlich auf dasselbe ein.

Am deutlichsten ist die neugewonnene Eigenart der griechischen Kirche zum Ausdruck gekommen in der Bilderverehrung und dem Bilderstreit. Nachdem sich langsam die Bilderverehrung in die Kirche eingeschlichen hatte, erhielt sie eine mächtige Kräftigung und eine in der Antike unerhörte Begründung durch das Incarnationsdogma und die diesem entsprechende Behandlung der Eucharistie (seit dem 5. Jahrh.). Christus ist εἰκών Gottes und doch ein lebendiges Wesen, ja πνεῦμα ζωοποιόν; Christus hat durch die Menschwerdung das Göttliche sinnlich fassbar gemacht: die consecrirten Elemente sind εἰκόνες Christi und doch zugleich Christi Leib selbst. Diese Gedanken führten für die Anschauung eine neue Welt herauf. Alles Sinnliche, welches die Kirche berührt, wird nicht nur Symbol, sondern auch Vehikel des Heiligen: so empfanden die Mönche und Laien, und so lehrten die Theologen.

---

bezogen und eine active Theilnahme der Maria an dem Erlösungswerk gelehrt (namentlich seit Cyrill v. Alex., doch s. schon Irenäus und Athanasius, Ambrosius, Hieronymus). Maria erhielt eine heilige Geschichte von Empfängniss bis Himmelfahrt, eine Dublette zur Geschichte Christi (Marienlegenden und -feste); sie galt als unumgängliche Fürsprecherin. Doch ist sie bei den Griechen nicht »Himmelskönigin« und »Schmerzensmutter« geworden wie bei den Lateinern (Benrath, Z. Gesch. der Marienverehrung i. d. Stud. u. Krit., 1886; Gass, Symbolik der griech. Kirche S. 183).

Unter den sinnlichen Dingen zeigt aber die Vereinigung von Heiligem und Stofflichem am deutlichsten das Bild. Bilder Christi, der Maria und der Heiligen wurden schon seit dem 5. (4.) Jahrh. nach antiker Weise verehrt; man war naiv genug zu meinen, jetzt vor dem Heidenthum gesichert zu sein, und man übertrug die dogmatische Vorstellung von dem vergotteten Stoff in besonderer Weise auf die Bilder, in denen man — auch die aristotelische Scholastik wurde zu Hülfe gerufen — die Vermählung des irdischen Stoffs mit der himmlischen (heiligen) Form leibhaftig sehen konnte (dazu der superstitiöse Glaube an nicht mit Händen gemalte Bilder). Das Mönchthum nährte den Bilderdienst und machte Geschäfte mit ihm; Scholastiker und Mystiker bildeten ihn dogmatisch aus.

Das Mönchthum förderte aber auch das Selbständigkeitsstreben der Kirche gegenüber der justinianischen Staatsordnung, welche die Kirche fesselte. Im 7. Jahrhundert flüchtete sich der kirchlich-mönchische Widerstand gegen Byzanz hinter den Dyotheletismus, wie er sich im 5. und 6. hinter den Monophysitismus geflüchtet hatte; er wurde immer mächtiger und suchte die Kirchenfreiheit zu gewinnen, welche das Abendland z. Th. bereits genoss. Kraftvolle, aber barbarische Kaiser suchten diesem Streben ein Ende zu machen, an die Stelle der Priester und Mönche das Heer zu setzen und die Selbständigkeit der Kirche dadurch zu brechen, dass sie sie an ihrer Eigenart trafen, dem Bilderdienst. So entstand der furchtbare Bilderstreit, der mehr als ein Jahrhundert gedauert hat. Die Kaiser kämpften in ihm um den staatlichen Absolutismus und waren nur mit einer einzigen Macht im Bunde, dem Militär; denn die übrigen Bundesgenossen, nämlich die religiöse Aufklärung und die älteste Tradition der Kirche, welche gegen die Bilder sprach, waren ohne Kraft. Die Mönche und Bischöfe hatten auf ihrer Seite die damalige Bildung, Kunst und Wissenschaft (Joh. Damasc., Theodorus Studita), den römischen Bischof, ferner die Frömmigkeit und die lebendige Tradition; sie stritten für das Centraldogma, welches sie im Bilderdienst ausgeprägt sahen, und für die Kirchenfreiheit. Die letztere konnten sie nicht durchsetzen. Der Ausgang war vielmehr der, dass die Kirche ihre Eigenart behielt, aber ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat definitiv einbüßte. Das 7. Concil zu Nicäa (787) sanctionirte die Bilderverehrung (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει . . . . ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει). Eine in den Hauptpunkten folgerechte Entwickelung liegt hier abgeschlossen vor. Das Göttliche und Heilige, wie es durch die Menschwerdung sich in das Sinnliche herabgelassen, hat sich in der Kirche ein

System von sinnlich-übersinnlichen Dingen geschaffen, die dem Genuss sich darbieten. Dem mit dem Incarnationsgedanken verbundenen neuplatonischen Gedanken des sich in einer Vielheit abgestufter Ideen (Urbilder) bis zum Irdischen hin entfaltenden Einen entspricht die Bildertheosophie. Dem Theodorus Studita war das Bild fast wichtiger als das correcte dogmatische Stichwort; denn in dem authentischen Bild habe man den wirklichen Christus und die wirklichen Heiligen — nur die Materie ist verschieden.

Elftes Capitel.

Schluss. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

1. Ein christliches System auf der Grundlage der vier Principien Gott, Welt, Freiheit und h. Schrift unter Anlehnung an die doctrina publica, den gesammten Ertrag der Ἑλληνικὴ παιδεία verarbeitend, hat Origenes gegeben; allein es war in vielen Details heterodox, und als Wissenschaft vom Glauben sollte es den Glauben selbst überbieten. Dazu war der Gedanke der geschichtlichen Erlösung durch den wahren Gott Jesus Christus nicht der Alles beherrschende.

2. Die Kirche vermochte sich bei diesem System nicht zu beruhigen. Sie verlangte 1) die Identität der Aussagen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft (namentlich seit Methodius), 2) eine solche Beschränkung des Gebrauchs der Ἑλληνικὴ παιδεία, dass die realistischen Sätze der regula fidei und der Bibel dabei intact blieben (die Gegner des Origenes: Epiphanius, Apollinaris, die Mönche, Theophilus, Hieronymus), 3) die Einführung des Gedankens der realen und geschichtlichen Erlösung durch den Gottmenschen als des centralen (Athanasius und seine Anhänger). Diese Forderungen, consequent durchgeführt, sprengten aber das origenistische System, welches im Grunde ein philosophisches war. Sprengen aber wollte und konnte es von den gebildeten Christen zunächst Niemand; denn man beurtheilte es als die Wissenschaft, von der man sich nicht trennen durfte und die der christliche Glaube zu seiner Vertheidigung bedurfte.

3. In Folge hiervon herrschte bis zum Ende des 4. Jahrh. in der orientalischen Kirche, in die seit Konstantin die alte Welt einzog, Unklarheit und Freiheit. Allerdings war durch Arius und Athanasius der Erlösungsgedanke zum kritischen Problem geworden und setzte sich dann wesentlich in der Fassung durch, welche der christliche Glaube damals verlangte; aber alles Peripherische war ganz unsicher: eine völlig

spiritualistisch-philosophische Auslegung der Bibel stand neben einer grob realistischen, ein massiver Anthropomorphismus neben einem christlich gefärbten Neuplatonismus, die umgedeutete Glaubensregel neben ihrem Buchstaben. Dazwischen gab es unzählige Nuancen; Steuermann und Steuer fehlten, und die Religion zweiter Ordnung, das kaum verhüllte Heidenthum, drängte sich mit elementarer Gewalt nicht nur in die Kirche, sondern auch in die Kirchenlehre ein. Wohl haben die Kappadocier (Gregor von Nyssa) die Wissenschaft des Origenes inmitten der Angriffe von Rechts und Links aufrecht erhalten und der Überzeugung gelebt, dass es möglich sei, den kirchlichen Glauben und die freie Wissenschaft zu versöhnen. Kirchlich gesinnte Laien, wie Sokrates, gaben ihnen Recht, und zugleich drang die griechische Theologie in das Abendland und wurde dort ein wichtiges Ferment. Allein daneben wuchs, namentlich seit dem Sturz des Arianismus, eine mit der Barbarei verbrüderte Mönchs- und Gemeindeorthodoxie auf, welche der selbständigen kirchlichen Wissenschaft höchst feindlich war, die allerdings über keine Mittel verfügte, um den heterodoxen Hellenismus sicher abzuwehren. Gab es doch sogar Bischöfe (Synesius), welche die kirchlichen Hauptdogmen entweder umdeuteten oder in Abrede stellten.

4. Unter solchen Umständen spitzte sich die Situation zu einem Kampf gegen Origenes zu. Sein Name bedeutete ein Princip, die bewusste Anwendung der Ἑλληνικὴ παιδεία in der kirchlichen Wissenschaft. In Palästina war es der leidenschaftliche, gelehrte und bornirte Epiphanius, welcher die Kreise der mönchischen Verehrer des Origenes und den Bischof Johannes von Jerusalem störte. In Ägypten sah sich der Bischof Theophilus, um seinen Einfluss zu erhalten, genöthigt, den Origenes den Mönchen preiszugeben und zu verdammen. Das ist eine der folgenschwersten Thatsachen in der Geschichte der Theologie. Nicht minder folgenschwer aber war es, dass der größte Theologe des Abendlandes, der im Orient lebende Hieronymus, einst ein Verehrer des Origenes, mit Theophilus gemeinsame Sache machte, um sein kirchliches Ansehen zu bewahren, und den Origenes zum Häretiker stempelte. In dem Streit, in den er desshalb mit seinem alten Freunde Rufin gerieth, nahm der römische Bischof Partei. Origenes wurde auch zu Rom (399) verdammt, Rufin censurirt. Allein zu einer allgemeinen kirchlichen Action gegen Origenes kam es noch nicht. Die Controverse verschwand in dem Kampfe des Theophilus gegen Chrysostomus. Noch im 5. und 6. Jahrh. hatte Origenes unter Mönchen und Laien im Orient zahlreiche Verehrer, und seine Heterodoxien wurden von denselben theils vertuscht, theils gebilligt.

5. Der große Kampf um das christologische Dogma im 5. Jahrhundert brachte zunächst alle übrigen Kämpfe zum Schweigen. Aber der Gegensatz zwischen den Alexandrinern und Antiochenern war auch ein allgemein wissenschaftlicher. Jene stellten sich auf die Tradition und die Speculation (über den realistisch gefassten Erlösungsgedanken), auf dem linken Flügel noch immer Anhänger zählend, die der origenistisch-neuplatonischen Philosophie geneigt waren und die ertragen wurden, wenn sie ihre Heterodoxien hinter der Cultusmystik verbargen; diese waren nüchterne Exegeten mit einem kritischen Zug und verwandten die Philosophie des Aristoteles, die spiritualisirende Methode des Origenes ablehnend. Das heterodoxe Element lag bei den Alexandrinern, soweit sie sich nicht völlig dem Traditionalismus in die Arme geworfen hatten, noch immer in der Richtung auf den Pantheismus (Umdeutung der regula), bei den Antiochenern in der Fassung der Centraldogmen. Genöthigt auf der Wacht gegen die alten Ketzereien zu stehen, die sich sämmtlich in den Osten gezogen hatten, blieben die Antiochener die »antignostischen« Theologen und thaten sich viel darauf zu gut, dass sie die Kämpfe des Herrn führten. Der letzte unter ihnen, Theodoret, hat seinem Compendium der häretischen Fabeln ein 5. Buch: »θείων δογμάτων ἐπιτομή« angehängt, welches als der erste systematische Versuch nach Origenes bezeichnet werden muss und augenscheinlich auf Johannes Damascenus von großem Einfluss gewesen ist. Diese »Epitome« hat eine große Bedeutung. Sie verbindet das trinitarische und christologische Dogma mit dem ganzen Kreis der an das Symbol angeknüpften Lehren. Sie zeigt eine ebenso ausgeprägt biblische, wie kirchliche und verständige Haltung. Sie hält überall die rechte »Mitte« inne. Sie ist fast vollständig und berücksichtigt namentlich auch die realistische Eschatologie wieder. Sie hat keine der anstößigen Lehren des Origenes aufgenommen, und doch ist Origenes nicht als Ketzer behandelt. Ein System ist diese Epitome nicht; aber die immer gleiche Nüchternheit und Klarheit in der Behandlung des Einzelnen und die sorgfältige biblische Begründung verleihen dem Ganzen ein einheitliches Gepräge. Genügen konnte es freilich noch nicht, erstlich schon um der Person seines Urhebers willen, sodann weil alles Mystische und Neuplatonische diesem Lehrinbegriff fehlt.

6. Nach dem Chalcedonense stockte in der orthodoxen Kirche zunächst alle Wissenschaft: es gab weder »Antiochener« noch »Alexandriner« mehr; die freie theologische Arbeit erlosch fast völlig. Allein das Jahrhundert bis zum 5. Concil zeigt zwei merkwürdige Erscheinungen. Erstlich gewann eine Mysteriosophie in der Kirche immer mehr Boden, die nicht die Dogmen bearbeitete, sondern mit dem einen

Fuße auf dem Boden der Religion zweiter Ordnung stand (Superstition, Cultus), mit dem anderen auf dem Neuplatonismus (der Pseudoareopagite); zweitens wuchs eine Scholastik auf, die sich das Dogma als Gegebenes voraussetzte und durch begriffliche Distinctionen aneignete (Leontius von Byzanz). Im Geiste beider Richtungen hat Justinian seine Religionspolitik getrieben. Auf sie sich stützend hat er, der die Schule von Athen geschlossen hat, auch die alten kirchlichen Schulen, die origenistische und antiochenische, geschlossen. Das 5. Concil sanctionirte die Verdammung des Origenes (in 15 Anathematismen wurden seine heterodoxen Sätze verworfen) und die Verdammung der »drei Capitel«. Fortab gab es eine auf die Principien zurückgehende theologische Wissenschaft nicht mehr. Es gab nur noch Cultusmystik (freilich mit einem verborgenen heterodoxen Zuge) und Scholastik, beide z. Th. in engster Verbindung (Maximus Confessor). Damit war der Zustand erreicht, den die »Conservativen« zu allen Zeiten herbeigesehnt hatten; allein man war durch die Verdammung des Origenes und der Antiochener nun wehrlos gegen den massiven Biblicismus und einen superstitiösen Realismus, und das war ein Ergebniss, welches man ursprünglich nicht gewollt hatte. In dem Bilderdienst einerseits und der ängstlich-buchstäbelnden Auslegung von Gen. 1—3 andererseits offenbart sich der Untergang der theologischen Wissenschaft.

7. Für die μάθησις galten vor allem die Kappadocier (dazu Athanasius und Cyrill) als entscheidend, für die μυσταγωγία der Areopagite und Maximus, für die φιλοσοφία Aristoteles, für die ὁμιλία Chrysostomus. Der Mann aber, der das Alles zusammengefasst hat, der die scholastisch-dialektische Methode, die Leontius auf das Incarnationsdogma angewendet hatte, auf den ganzen Umkreis der »göttlichen Dogmen«, wie Theodoret denselben festgestellt, übertragen hat, war Johannes Damascenus. Durch ihn gewann die griechische Kirche das orthodoxe System; aber nicht nur die griechische Kirche. Die Bedeutung des Werks des Johannes ist für das Abendland nicht geringer. Es ist ein Fundament der mittelalterlichen Theologie geworden. Vor allem ist Johannes Scholastiker gewesen. Jede Schwierigkeit ist ihm nur die Aufforderung, künstlich die Begriffe zu spalten und einen neuen Begriff zu finden, dem nichts in der Welt entspricht, als eben jene Schwierigkeit, die durch den neuen Begriff gehoben werden soll. Auch schon die Grundfrage der Wissenschaft des Mittelalters ist von ihm gestellt, die Frage nach dem Nominalismus und Realismus; er löst sie durch einen modificirten Aristotelismus. Alle Lehren sind ihm bereits gegeben; er entnimmt sie den Concilsbeschlüssen und den Werken der anerkannten

Väter. Für die Aufgabe der Wissenschaft hält er, sie zu bearbeiten. Dabei sind die beiden Hauptdogmen eingestellt in den Kreis der Lehren des alten, antignostisch interpretirten Symbols. Von der allegorischen Erklärung der h. Schrift ist ein sehr bescheidener Gebrauch gemacht. Der Buchstabe der Schrift herrscht im Großen und Ganzen, jedenfalls viel durchgreifender als bei den Kappadociern. In Folge dessen ist auch die natürliche Theologie stark verdeckt; sehr realistische Schrifterzählungen, die gläubig hingenommen sind, umranken dieselbe. Was aber das Empfindlichste ist — der straffe Zusammenhang, welcher bei Athanasius, Apollinaris und Cyrill die Trinität und Incarnation, überhaupt das Dogma, mit dem Gedanken des Heilsguts verbindet, ist ganz gelockert. Johannes hat eine Unzahl von Dogmen, die geglaubt werden müssen; aber sie stehen nicht mehr deutlich unter einem einheitlichen Zweckgedanken. Der Zweck, dem das Dogma einst als Mittel diente, ist geblieben; aber das Mittel ist ein anderes geworden: es ist der Cultus, es sind die Mysterien, in welche auch das 4. Buch ausmündet. In Folge dessen entbehrt das System der inneren lebensvollen Einheit. Es ist im Grunde nicht Darlegung des Glaubens, sondern Darlegung seiner Voraussetzungen, und es hat seine Einheit an der Form der Behandlung, an dem hohen Alterthum der Lehren und an der heiligen Schrift. Die Dogmen sind das heilige Erbe des klassischen Alterthums der Kirche geworden; aber sie sind gleichsam in den Boden gesunken. Der Bilderdienst, die Mystik und die Scholastik beherrschen die Kirche.